مجموعهٔ معارف عمومی

شمارهٔ ۸۸

زیر نظر محمد سعیدی

حکمت در دوران شکوفائی فکری یونانیان

نوشتهٔ :

نیچه

بازگوئی از :

کامبیز گوتن

بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تهران ، ۱۳۵۴

غرض از انتشار «**مجموعهٔ معارف عمومی**» این است که یک رشته کتب ارزنده در فنون مختلف علوم و معارف به معنی وسیع آن که برای تربیت ذهنی افراد و تکمیل اطلاعات آنان سودمند باشد به تدریج ترجمه شود و در دسترس طالبان قرار گیرد.

امید می‌رود که این مجموعه در مزید آشنایی خوانندگان با جهان دانش و مسائل علمی و فرهنگی دنیای امروز مؤثر واقع شود و فرهنگ دوستان و دانش پژوهان را به کار آید.

نوشته‌های پر شکوه و با عظمتی که روشنگر اوج فکری بشر باشد زیاد نیست، چه نویسندگانی که جان خود را در قلم نهاده و با خون خود اندیشه‌های بارور خویش را بر صفحات کاغذ ترسیم کرده باشند اندکند. دردناکترین سرنوشت یک اثر خوب این نیست که به آن اعتنایی نشود و یا کم خوانده شود، بلکه در اینست که در دست خوانندگانی بظاهر علاقمند و در باطن کاهل و کم خرد بیفتد و از آن برداشتهای نادرست کنند. نوشته‌های نیچه اغلب چنین سرنوشت دردناکی داشته‌اند. درست است که تأثیر افکار نیچه در اندیشمندان یکصد سال اخیر کم نبوده است، ولی این تأثیر در دیگران بنحوی نبوده که ازبروز فاجعهٔ عظیمی که درنتیجهٔ برداشتهای غلط ازنوشته های نیچه پدید آمده است جلوگیری کند. در این مورد نیچه مقصر نیست. نیچه حکیمی بزرگ و انساندوست است؛ او آزاد مردیست که از وی آنطورکه باید تجلیل نشده است. خود نیچه نیز حدس میزد که اندیشه‌های بزرگش که میتواند شالوده‌ای برای یک جامعهٔ انسانی والا باشد، درجهت خلاف آن نیز بکار رود. چرا افکار نیچه نتایج متضاد ببار میآورد؟ دلیل این امر آنست که درک صحیح اندیشه های

بزرگ برای همهٔ مغزها میسر نیست. اصولا وقتی در آسمان فکری بشری خورشیدی چون نیچه طلوع میکند تأثیرش در محیطها و اوضاع و احوال گوناگون نمی‌تواند و نباید یکسان باشد. پرتو خورشید ، در محیطی گلهای زیبا می پرورد یا درختان تنومند ببار می آورد و خلاصه در موارد بسیاری مایهٔ زندگی و شادابی است ، اما همین خورشید اگربر لجنزارها تابید تمساحهای وحشتناك و جانوران زهرآگین بوجود میآورد و چنانچه برلاشه‌ای تابید عفونت می‌زاید. کور شدن مردی که به خورشید نگریسته و بینائی را از دست داده است ، دلیل بر پلیدی خورشید نیست. اگر عده‌ای نا بخردانه از اندیشه‌های نیچه سودجوئی کرده‌اند ، مقصر فیلسوف نیست.

شیوهٔ نگارش نیچه گرچه بسیار روان و شیواست معهذا برای پی بردن دقیق به منظور او ، خواننده باید شکیبائی و تیزبینی زیاد داشته باشد. علاقمندان نیچه کم نیستند ولی کسانیکه فلسفه او را خوب درك کرده باشند نادرند. دلیل عمدهٔ این امر اینست که نیچه فقط یك فیلسوف نیست بلکه در عین حال شاعر و هنرمندی تواناست و گاه جنبهٔ عاطفی و احساسی آثار او بقدری قوی‌است که حتی از جنبهٔ منطقی و فکری او نیز بهتر تجلی میکند و تأثیر عمیقتر میگذارد . هنر ، فکر و ظرافت تاروپود اصلی آثار نیچه را تشکیل میدهد ؛ بنابراین ، خواننده‌ای که فقط به یکی از این سه جنبه یعنی هنر یا فکر یا ظرافت نیچه توجه دارد بسختی میتواند تصویری کامل از فیلسوف در ذهن خود بوجود آورد.

یکی از مهمترین عللی که از نیچه تعبیرهای نادرستی شده

است وجود ترجمه‌های ناقص و نارسا و حتی غلط آثار اوست. گرچه افراد معدودی در رفع این نقیصه کوشش فراوانی بکار برده‌اند، معهذا هنوز راه درازی در پیش است. من با کسانی که معتقدند آثار نیچه ترجمه ناپذیر است موافق نیستم. این عده اگر نیچه‌شناس خوبی هم باشند، مسلماً درکار ترجمه ورزیدگی لازم را ندارند. اصولا در ترجمهٔ یک اثر چندین نکتهٔ ظریف وحساس وجود دارد که توجه کامل بدانها ضروریست، مهمترینشان القاء فکرو احساس نویسنده بتوسط مترجم است. ترجمهٔ لغت به‌لغت وباصطلاح «دقیق» متن اصلی نه تنها گاهی مترجم را در رسیدن به این هدف یاری نمی‌کند، بلکه حتی او را از مسیر خود دور می‌سازد. اجازه بدهید در این مورد مثالی بزنم. فرض کنید که جملهٔ «حرارت هوا چهل درجه سانتیگراد بود» ترجمهٔ دقیقی از یک زبان به زبان دیگر باشد. این جمله مفهومش برای یک فرد اسکیمو که اکثراً در سرمای پنجاه یا شصت درجه زیر صفر زندگی میکند با صحرانشینی که همواره درگرمای بیش از پنجاه درجه بالای صفر زیسته است نمی‌تواند یکسان باشد. برای فرد اسکیمو حرارت چهل درجه بالای صفر مفهومش اینست که هواکشنده و یا لااقل بی‌اندازه طاقت‌فرساست، در حالیکه برای فرد صحرانشین این مقدار حرارت نسبتاً معتدل و حتی اندك میرسد. مشکل وقتی زیادتر میشود که فرد قطب‌نشین و یا صحرانشین اصولا نداند که میزان‌الحراره و یا درجه حرارت سانتیگراد که معیاری برای سنجش گرماست چیست. پس در اینجا مترجم جمله نباید که به کتاب لغت وفادار بماند و آنچه را که می‌خواند باصطلاح «دقیقاً» ترجمه کند، بلکه لازم است برای رساندن

منظور نویسنده از مفاهیمی که با ذهن خوانندگانش آشناتر است بهره گیرد. چنین مترجمی نخست باید به این نکته پی‌برد که حرارت چهل درجه هوا برای نویسنده‌ای که در محیطی خاص زیست میکند چه مفهومی دارد. فرضاً اگر نویسنده در اقلیمی گرم مثل آفریقا پرورش یافته و این درجه حرارت برای او مقدار معتدلی باشد، بهتر است که جملهٔ وی را اینطور ترجمه کند: «هوا معتدل بود.» این تعبیر البته ترجمهٔ دقیق و تحت‌اللفظی جملهٔ اصلی نیست ولی مسلماً دارای یک مزیّت است که عبارت از القای صحیح منظور نویسنده میباشد. قصد من از عنوان کردن این مطلب اینست که مترجم نباید بصرف وفاداری به کتاب لغت کار را برخود آسان گیرد و از زیر بار مسئولیتی که بعهده دارد بهر بهانه‌ای که شده شانه خالی کند.

مشکل دیگر مشکل زبان ماست، باید اعتراف کرد که زبان فارسی با وجود شیوائیش آنقدر غنی نیست که بتوان بآسانی اندیشه‌های فلسفی غربی را با آن بیان کرد. روی همین اصل اکثر ترجمه‌هایی که از کتابهای فلسفی غربی در دست است ناقص، خسته کننده، مبهم و حتی بی‌ارزش مینماید. علاوه براین اصولاً بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات ادبی و فلسفی و حتی سیاسی غربی در زبان فارسی مفاهیمی دیگر و حتی مخالف پیدا کرده‌اند. این امر یعنی دگرگونی برخی از معانی واژه‌های غربی در زبان فارسی باعث میشود آنطور که شایستهٔ یک ملت با فرهنگ است از طرز فکر دیگران استفاده نبرد. مثلاً کلمهٔ «تراژدی» که در زبان فارسی بکار برده میشود یک مفهوم با شکوه و عالی‌را در بر ندارد؛ اکثر مردم تصور میکنند تراژدی یعنی درد، اندوه

بدبختی و سرخوردگی ، بنابراین اگر عنوان کتاب نیچه را
Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
که بطور تحت‌اللفظی میشود ، «فلسفه در عهد تراژیک یونانیان» بهمان گونه که هست بکار ببریم ، مسلماً اکثریت قریب به اتفاق مردم تصور خواهند کرد که کتاب دربارهٔ نحوهٔ اندیشهٔ یونانیان در یک دورهٔ اندوهبار ، منحط و پر از بدبختی است. در حالیکه نیچه از فلسفهٔ دورانی از تاریخ یونان صحبت میکند که عصر طلایی و اوج شکوفایی فکری لقب گرفته است و خود فیلسوف نیز معتقد است این عصر پر ثمرترین و عالی‌ترین دوره‌ایست که تا بحال ملتی داشته است. در اینجا خواننده‌ای که فکر میکند تراژدی و یا یک مسألهٔ تراژیک پدیده‌ایست از اندوه ، انحطاط و بدبختی باید قبول کند یا خود معنی واقعی کلمه را نمیداند و یا اینکه فیلسوف دچار آشفتگی فکری شده و معنی کلمه را عوض کرده است.

تراژدی برای نیچه چنان مفهوم پر عظمتی دارد که قرن ششم و پنجم قبل از میلاد را که دورهٔ طلایی و باروری فکری مردم یونان است دورهٔ تراژیک نام نهاده . اگر بتوانیم معنی درست تراژدی را روشن کنیم ، شاید بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا نیچه پر شکوه‌ترین دوران مردم یونان را دوران تراژیک نام نهاده است. تراژدی یعنی نشان دادن عظمت آدمی و محدودیتهای او در نبرد با عوامل مخرب در عرصهٔ نمایش زندگی. عصر تراژیک یونان بسان آینه‌ای صاف باز تابندهٔ عظمت فکری ملتی بزرگ است که دلیرانه برای حل معمای هستی در تلاش است ، می‌جنگد و میکوشد اما از

مخمصه‌ای که دچار آن شده است جان بسلامت بدر نمی‌برد. یونانیان موقعی به نوشتن درامهائی بنام تراژدی پرداختند که پختگی فکری یافته بودند. آنها مفهوم شادی، آزادگی، دلاوری، پاکی و حتی غم واقعی را بخوبی درك کرده بودند. برای یك انسان چه موهبتی بالاتر از اینست که بتواند با آزادی بیندیشد و مطابق معیارهای شخصی خود زندگی کند. این چنین آزادی ضمناً باعث میشود که انسان بخود متکی باشد و از اینکه انسان است و نه حیوان و نه گیاه و نه چیز دیگر بخود ببالد. برای یونانیان باستان انسان مهم بود و اندیشهٔ انسان. درست است که آنها به وجود خدایان اعتقاد داشتند، ولی این اعتقاد ناشی از روح خواری کشیده و احساس ناتوانی و پستی نبود. برای یونانیان باستان خدایان بمنزلهٔ انسانهای تعالی یافته‌ای بودند که بدرد دوستی میخوردند. خدایان برایشان موجوداتی مبهم وحشتزا و مخفی در پس ابرها که فقط کارشان جاسوسی انسانها باشد و آدمیان را بطور دلخواه پاداش و مکافات دهند نبودند. این خدایان با وجود توجهی که به آدمیان داشتند اغلب سرگرم کارخود بودند، نسبت بهم عشق میورزیدند، با هم می‌جنگیدند، بهم کمك میکردند و یا دام سر راه همدیگر مینهادند. ولی همانطوریکه انسانها مرتکب بی‌عدالتی و اشتباه میشدند آنها نیز درکار یکدیگر و انسانها دخالت بیجا میکردند و موجب سیاهروزی میشدند. نمایشنامه‌های تراژدی در واقع ادعانامه‌ای علیه این نوع بیدادگریها بود. تراژدی یعنی خروش دلیرانه و انسانی در دفاع از عدالت. تراژدی بازگوکنندهٔ سرنوشت موجودی‌است که بسبب اشتباهی کوچك و یا بازی مکارانهٔ

نیروهایی سرکش محکوم بشکنجه‌ای عظیم شده است. جنبهٔ تراژیک در تراژدی در آدمی احساس غمگساری زیاد بر میانگیزد که در عین حال با اندوهی عمیق و ثمربخش همراه است. اندوهی که بما از یک تراژدی دست میدهد باعث صفای روح و افزایش قدرت معنویمان میشود نه باعث خرد شدن اعصاب و رخوت بیشتر. قهرمان یک تراژدی خیلی برتر از فردی معمولی است. یونانیان عهد باستان چنین قهرمانی را یک نیمه خدا و یا یک انسان ما فوق میدانستند. به چند نفر که سرنوشتشان با تراژدی آمیخته بوده است اشاره میکنیم:

پرومته یا پرومتئوس یک موجود تراژیک است. او از فرمان زئوس که نمیخواسته است بشر طرز افروختن آتش را بیاموزد سرپیچی میکند و بخاطر علاقه‌ای که خود به بشر داشته به وی طرز افروختن را یاد میدهد. زئوس از این امر سخت خشمگین میشود و پرومتئوس را به ستونی میبندد و دستور میدهد مرغانی چند جگر این خدمتگزار انسان را زنده زنده بدرند و بخورند. بعبارت دیگر پرمتئوس بسبب یک سرپیچی کوچک محکوم به شکنجه‌ای دردناک و پایدار میشود. ما نسبت به پرومتئوس احساس دلسوزی میکنیم برای اینکه هم به بشر خدمت کرده است و هم رنجی را که محکوم به کشیدنش شده است غیر عادلانه میدانیم. از این مهمتر اینکه چنین افسانه‌ای چیزی دربارهٔ عظمت روح و نحوهٔ اندیشهٔ یک یونانی بما میآموزد. تنها یک انسان والا و آزاده میتواند در برابر خدای خدایان خود قد علم کند و با شهامت از پرومئتوس دفاع کند و شکنجه‌ای را که محکوم بتحملش شده غیر عادلانه بخواند.

تراژدی ادیپوس نیز که زادهٔ اندیشه و درك عمیق یونانی است ما را بی‌اختیار وادار به تحسین کردن از فرهنگی میکند که شیرازهٔ آنرا رشد فکری و انسان دوستی تشکیل میدهد. ادیپوس که خردمندترین مرد زمان خودش بوده برای فرار از سرنوشت شومی که همانا کشتن پدرش و ازدواج کردن با مادرش باشد کوشش فراوان میکند. اما سرانجام دردام سرنوشت دچار میشود و ندانسته هم پدرش را میکشد وهم بامادرش ازدواج میکند. اشتباهی که ادیپوس ندانسته مرتکبش میشود برایش بس گران تمام میشود. حاصل این اشتباه دردی جانکاه و شکنجه‌ای درازمدت است که ادیپوس محکوم بتحملش میشود. اینجا باز عظمت روح یونانی تجلی میکند وبیفهماند که چگونه حتی خردمندترین مرد نیزممکن است بازیچهٔ نیروهایی مرموز وناشناخته قرارگیرد و درقتلگاه هستی با شهامت شکنجه‌ای عظیم را تحمّل کند. ادیپوس نمونه‌ای از درایت و شجاعت است که بما درس هشیاری و پایداری میدهد.

برای اینکه معنی تراژدی روشنتر شود به‌سرنوشت رستم قهرمان حماسی و ملی خودمان اشاره میکنیم. اکثر ما از داستان رستم و سهراب آگاهی داریم. تراژدی رستم اینست که قهرمان ملی ما علیرغم فداکاریهای فراوانی که برای وطنش میکند و رنج جنگهای بیشماری را متحمل میشود، سرانجام‌در دام سرنوشتی هولناك دچار میشود و به فرزندکشی مبادرت میورزد. رستم در حالیکه نقاب بر چهره دارد با فرزندش بی‌اینکه اورا بشناسد پیکار میکند. سهراب قوی‌تر از رستم است و باراول که رستم را بر زمین میزند و میخواهد او را بکشد،

رستم حیله بکار میبرد و میگوید در ایران رسم نیست کسی که حریفش را برای نخستین بار بزمین میزند ، او را بکشد. بار دوم هم که سهراب چیره میشود بازهم رستم نیرنگ دیگری میزند و میگوید باید سه بار به زمین بخورد تا سهراب حق کشتنش را داشته باشد . ما رستم را مردی آزاده و قهرمان ملی خودمان میدانیم ، ولی ببینید این مرد آزاده چه میکند. او بصحرا میرود و نیایش به درگاه ایزد میکند تا در پیکار با سهراب پیروزش کند. روز بعد که با سهراب کشتی میگیرد و او را بزمین میزند بی‌درنگ پهلوی حریف جوان و دلاور خود را میدرد. آیا براین عمل رستم باید نام نامردی و پستی نهاد ؟ شاید. ولی باید دید انگیزهٔ رستم از این عمل ظاهراً پلید چه بوده است. رستم فکر میکند در ایران کس دیگری نیست که حتی برای یکبار نیز توانائی پیروزی بر سهراب را داشته باشد ؛ او بسبب وطن پرستی زیادش و برای نجات میهنش از یک دشمن زورمند تصمیم میگیرد ننگ نامردی را بر خودش هموار کند. ولی در لحظاتی که سهراب جان میسپرد پی میبرد که دشنه برشکم فرزند برومند خودش فرو برده است . در اینجا احساس ما چیست ؟ ما نه تنها نامردی پیرمرد را نادیده میگیریم بلکه حتی با او در حالیکه سرفرزند درحال مرگش را بسینه میفشارد و مینالد و درد میکشد غمخواری میکنیم وگناهش را میبخشیم. رستم یک قهرمان تراژیک است.

با شرح و توضیحی که دربارهٔ واژهٔ «تراژدی» داده شد شاید روشن باشد که چرا نیچه پرشکوهترین دوران تاریخ یونان را تراژیک می‌خواند. برای او سرزمین یونان در قرن ششم و پنجم قبل از میلاد

بسان صحنه‌ای است که در آن درامی تراژیک اجرا میشود ، درامی که به انسان آزادگی ، پایداری و هشیاری می‌آموزد. قهرمانان اصلی این درام یعنی فیلسوفان اصیل آن زمان براستی آدمیانی والا و ره‌گشایان دلاوری بودند که در دریاهای بی‌کران فکر تا حد توانایی خود پیش رفتند و هرجا که توانستند برج دریائی فروزانی بنا کردند تا راهنمای مسافران آینده شود. آنها در تلاش عظیمی که برای دست یافتن به معرفت و از بین بردن جهل بکار بردند البته دچار ناکامیها و لغزشهای فراوانی نیز بوده‌اند. ولی آنچه تحسین انگیز است اینست که تا واپسین دم حیات خود نیز در بالا بردن ارزش زندگی بشری سستی نشان ندادند و در برابر وسوسه‌های فریبنده و ضعف تسلیم نگشتند. عده‌ای خروش اعتراض علیه فیلسوفان بر میکشند و به این بهانه که باری از دوش دیگران بر نداشته و جوامع بشری را در مسیر آسایشی کامل و یا رضایتبخش هدایت نکرده‌اند ، بی‌اعتبارشان می‌خوانند. این عده واقعاً انتظارات بیجا و مضحکی از فیلسوفان دارند و بدبینی‌شان از روی ناپختگی‌است. درنظر این عده، فیلسوف یا یک خیالباف بیکار است و یا یک شعبده باز فکری . تعداد این گونه افراد در هر جامعه‌ای زیاد است. متأسفانه ، حتی یونانیان دوران طلائی نیز بعلت کم توجهی و یا انتظارات بیجای خود از ثمرهٔ اندیشه آن آزاد مردان و امکانات وسیع شخصی خود آنطورکه می‌باید ، نتوانستند بهره‌مند شوند . جنبهٔ اندوهبار و عبرت‌انگیز دوران تراژیک یونانیان دراینست که با وجود آنهمه امکانات عالی و با بودن چنان فرزانگان

بی‌همتائی آنان قادر نبودند به شکوه خود برای همیشه ادامه دهند و بسوی سقوط کشیده نشوند.

دراینجا ممکن است برای شما که بخواندن این اثر پرداخته‌اید این سئوال مطرح شده باشد که با وجود اینهمه توضیح و تفسیر عنوان کتاب را چرا «فلسفه در دوران تراژیک یونانیان» ترجمه نکرده‌ایم. در پاسخ باید بگویم اصولاً کتابی را که در دست دارید یک ترجمهٔ عادی و معمولی نیست، بلکه نوعی بازگوئی کتاب بزبان فارسی است تا خواننده در درک مطالب دچار اشکال و سردرگمی نشود. واژه‌های فراوانی در این اثر وجود دارد که تا بحال آنطوریکه باید نه در زبان فارسی بکار رفته و نه تفسیر درستی بر آنها نوشته شده است. اگر می‌خواستم برای هریک ازاین واژه‌ها بصورت پانویس تفسیر و توضیح کامل و یا حتی قانع کننده‌ای بنویسم اولاً بر حجم کتاب افزوده میشد و ثانیاً خواننده از لذت خواندن خود کتاب هم باز می‌ماند. بهمین جهت برآن شدم که شیوهٔ دیگری برگزینم که چندان متداول نیست، یعنی بجای ترجمه کردن تحت‌اللفظی اثر و نوشتن تفسیر بر آن، تصمیم گرفتم به گونه‌ای به بازگوئی آن بپردازم که خواننده احساس نکند با اثری بیگانه و دراصل غیر فارسی روبرواست؛ دراین مورد خود نیچه برآنم داشته که چنین کنم. زیرا، اونمی‌خواهد که اثرش به یک گزارش تحقیقی و خشک شبیه شود. بهمین دلیل نیز وقتی خود او از فیلسوفان مورد علاقه‌اش سخن میدارد به هیچ وجه درصدد این نیست که با بحث کردن درباره واژه‌ها و یا اصطلاحات فلسفی به اتلاف وقت بپردازد. او حتی موقعی هم که از فیلسوفان بزرگ نقل

قول میکند ، «دقیقاً» ترجمهٔ کلمات جمله های آنها را نمی‌آورد بلکه به سلیقهٔ خود کلماتی را بکار میبرد که به ساده‌ترین وجه منعکس کنندهٔ فکر آنان است. من نیز با الهام گرفتن از خود نیچه و با در نظر گرفتن امکانات زبان فارسی با وی همان کاری را کرده‌ام که او با فیلسوفان بزرگ یونان کرده است، یعنی کاملا مراقب بوده‌ام که با کلامپردازیهای نارسا از ارزش وی نکاهم. وفاداری من در درجهٔ نخست به‌اندیشه های نیچه بوده است ونه به‌معیارهائی که برای ترجمهٔ کتب معمولی وضع شده.

کامبیز گوتن

۱

افرادی هستند که مخالف هر نوع فلسفه‌ای میباشند. بد نیست به حرفهای این عده گوش کنیم ، بخصوص وقتیکه به اذهان بیمارگونهٔ آلمانیها توصیه میکنند از پرداختن به اندیشه‌های والا و غیر دنیوی دوری گزینند. این عده برای تزکیهٔ نفس ، روش گوته[۱] یعنی توسل جستن به طبیعت و نظام آنرا بدیگران تجویز میکنند و یا موعظه سر میدهند که برای تسکین آلامشان از شیوهٔ ریشارد واگنر[۲] یعنی بکار بردن موسیقی استفاده کنند. طبیبان فرهنگ ما فلسفه را تحریم میکنند چون فلسفه تا کنون نتوانسته است اجتماع نا سالمی را که در آن معیارهای فرسوده اوهام و اعتقادات مخرب جایگزین آزاد اندیشی شده و انحطاط همچو طاعون با گسترشی عظیم تار وپود اجتماع را دربر گرفته است بسلامت برگرداند . بحث دربارهٔ یک فرهنگ بیمار اگر بصورت شکوه و شکایتی باشد کاریست که یک شخص ضعیف و بی‌اراده میکند و ثمرهٔ احتمالی آن جز اشاعهٔ نومیدی

---

۱ - Goethe

۲ - Richard Wagner

و رنج بیشتر در میان افراد حساس و آزاده نیست. کم نیستند کسانی که از فساد عصر خود مینالند وخود برای بهبود اوضاع کوچکترین اقدامی نمیتوانند بکنند. ولی من سعی میکنم با شمردن خصوصیات یک فرهنگ و اجتماع بیمار زنگ خطری را بصدا درآورم و سپس با نشان دادن جنبه‌هائی از یک فرهنگ سالم و نقش فلسفه در آن نمونه‌ای برای بازسازی یک فرهنگ برجسته ارائه دهم. قصد من برانگیختن پیکاری است سخت بین آنچه که والا و با شکوه میدانم با آنچه که فاسد و بیمارگونش مینامم.

فرهنگ بیمار یعنی آشفتگی فکری. بی‌هدفی، بدبینی، اعتقاد به پوچی زندگی و خفقان فکری از نشانه‌های اصلی چنین فرهنگی است. اجتماعی که دستخوش فرهنگ بیمار است انباشته از پلیدیها و کیفیتهای ناخوشآیند است و هرچند احتمال وجود اشیاء نفیس بسیار کمی نیز درمیانشان هست اما لازمهٔ دست یافتن به آنها برای پویندهٔ راه معرفت داشتن دستکشهای پولادین و شکیبائی فراوان است. اکثر آدمیان چنین جامعه‌ای به زائده‌های متحرکی می‌مانند که جهان برایشان جز لاشه‌ای شکم سیرکن و شایستهٔ تاراج و غارت نیست. میدرند و می‌بلعند، میکوشند و میکاوند، گاه میکوبند و در پی باد زحمت میکشند. این عده چنان درگیر چرخ دنده‌های زندگی بی‌ارزش و مبتذل خود هستند که نه ازگذشته درس عبرتی می گیرند و نه به آینده‌ای بهتر و برتر می‌اندیشند. درگورهایی که خود کنده‌اند بزندگی ادامه‌میدهند و چنان نیروی خود را برای بدست آوردن آسایش بیشتر تباه میکنند که در برابر طوفان آشفتگی روانی حتی یارای حلق آویز

کردن خود را نیز ندارند. بدینسان آهسته جان میکنند و این جانکدن تدریجی را زندگی مینامند. در جامعه‌ای که فرهنگ ناسالم حکومت میکند انسان والا مفهوم چندانی ندارد چون اعضای چنین جامعه‌ای می‌پندارند همهٔ افراد انسانی باهم برابرند و نسبت بهم وجه امتیازی ندارند؛ همه دارای ارزش یکسانی هستند؛ کسی را که با اکثریت تفاوت داشته باشد محکوم و بیگانه میشمارند. درست مانند اجتماع عظیم جذام گرفتگانی که تاولهای چرکین خود را نشانه یگانگی، همانندی و اصالت خود دانسته و فردی را که عاری از زخم جذام باشد ناسالم و مکروه بدانند، نسبت بدیگران که با معیارهای آنان جور نباشند بد بینند و آنها را برای اجتماع خود خطرناك میدانند. چون افراد چنین جامعه‌ای نه حس تشخیص درستی دارند و نه چشم دیدن از خودشان بهتر را، بناچار برای اینکه ارزش خود را بر دیگران به اثبات برسانند جز با بی‌ارزش کردن دیگران راه دیگری نمیشناسند، درست مانند بوزینگانی که در منجلابی دست و پا زنند و برای اینکه سر خود را از دیگران یك وجب بالاتر نگهدارند دیگران را بزیر فرو میبرند، آنها نیز مواظبند کسی قد علم نکند. بهرحال، در یك اجتماع آلوده با فرهنگ ناسالم کسانی هستند که زیرك‌تر و تردست‌تر از دیگرانند و بهتر میتوانند همنوعان خود را استثمار کنند و زالووار خونشان را بمکند. این عده اگر بز دل نباشند و برای کسب قدرت هر نوع دنائت و رذالتی را تقبل کنند، جزء گروه حاکمه در

می‌آیند و چنانچه جربزهٔ کمتری داشته باشند و یا به‌دلائلی نتوانند جزء صدرنشینان دولتی در آیند ماسک روشنفکری به چهره میزنند و شروع بتراوش زهر میکنند و عنکبوت‌وار تار فرهنگ وادب جامعهٔ خود را می‌تنند. این عده را باید روشنفکران وارونه خواند چون در وجودشان هرچیز ممکن است یافت مگر روشنفکری . بهرحال ، طبقهٔ حاکمه و روشنفکران وارونه در جامعه‌ای ناسالم با قدرت تمام هدف واحدی را دنبال می‌کنند و آن تبدیل افراد دیگر جامعه به آدمهای بی‌ارادهٔ ماشینی است تا آنها را تحت اختیار کامل خود درآورند . طبقهٔ حاکمه‌آلمان اینکار را بازهرچشم گرفتن ازمردم ویا تحریص وتطمیع آنها میکنند ، و روشنفکران وارونه برای دست یافتن به همان هدف از اشاعهٔ تعلیم وتربیت عمومی سخن‌میگویند وخود بعنوان راهنمایان تودهٔ مردم آنان را به‌سراشیبی‌سقوط هدایت میکنند و یا در زندان فکری میاندازند. درمیان روشنفکران وارونه سه گروه عمده را میتوان تشخیص داد : خرچنگ صفتان ، متعصبان بومی ، و انگل‌خویان .

خرچنگ صفتان درآلمان روشنفکران وارونه‌ای هستند که‌روش راه رفتنشان به قهقرا رفتن است. آنها نه برای آینده اندیشه‌ای درسر دارند ونه به زمان حال توجه میورزند. آنها بعقب برگشتن آرزومیکنند و عظمت را درگذشته میدانند. درمیان ویرانه‌های اعصار باستان کهنه پاره جمع میکنند و خود را پاسدار و حامی پندارهای پیشین میدانند. شعار آنان ظاهراً باز تاباندن رسالت گذشتگان و پایدار نگهداشتن

سنتهای «والا » است ، اما منظور اصلی آنان جز جلوگیری از جهشهای فکری و رشد حیطهٔ اندیشه ، چیز دیگری نیست. هرگاه کسی بخواهد از روی درك و احساس شخصی نظریه‌ای بیان کند، روشنفکر وارونهٔ خرچنگ صفت او را یا دشمن سنتها و ارزشهای تثبیت شده میخواند و یا سعی میکند با فروبردن دست خود در اعماق گوری جمجمه‌ای پوسیده از آن بیرون کشد و بقبولاند درگذشته افرادی که نظریه‌ای مشابه و احتمالا بهتر داشتند میزیسته‌اند. تنها دلیلی که ارائه میدهد جمجمه وحشتناك است و بس. اکثر کسانیکه از اندیشه‌های گذشته نمی‌توانند برای آفرینش فکری والاتر بهره ببرند از همین دسته‌اند. اگراین گروه سد راه پیشرفت طبیعی هنر و ادب نمیشدند ، اگر آنها مانع کار کسانی که برای ساختن آینده‌ای بهتر و با شکوهتر در تلاشند نمیشدند ، شاید میشد آنها را درگورستان گذشته‌ها واگذاشت و وجودشان را راحتر تحمل کرد. برای یك انسان آزاده ، گذشته هراندازه هم که افتخارآمیز باشد فقط درسی است برای ساختن یك آیندهٔ با شکوهتر. راه انسانهای آزاده به پیش است نه به پس . اما روشنفکران وارونه خرچنگ صفت در مقابل چنین فکری پوزخند میزنند و آن را به هیچ میگیرند.

گروهی دیگر از روشنفکران وارونه آلمان متعصبان بومی هستند، قدرت تباه کننده اینان در تنفرشان است ، اینها متنفر از هر آنچه که رنگ غیر بومی دارد هستند. آنها خود را عاشقان جنبه‌های بومی جلوه میدهند و دائم متظاهر بوطن‌پرستی هستند . پندار ناصحیحی که جای کم مغزی و کوتاه فکری آنها را پر کرده است اینست که

هر چیز غیر بومی منحطّ است و برای اجتماع مضر میباشد. این دسته با خصومت و بیشرمی بر تمام اصول و مکاتب دیگران میتازند و با هر حربه‌ای که بیابند ضربه‌بر پیکر تمدن و فرهنگ دیگران وارد میسازند. آنها هر آنچه را که بومی نیست و از جای دیگر وارد شده است بمنزلهٔ اسب مرگی می‌پندارند که برای نابودی ملیت و فرهنگ مردم سرزمینشان بوجود آمده است. عربده‌های ناهنجار این عده در آلمان که گاهی بصورت شعارهای ضد یهود و گاهی بصورت وطن پرستی لگام گسیخته ازسینه های پر التهابشان بیرون میآید فقط میتواند اراذل و اوباش را به‌بسیج عمومی ترغیب کند. اینها از رنج شادی آفریدن واز مشکلات معرفت آموختن را نمیدانند و از فضیلت صدف آگاه نیستند: صدف روی هر شیئی خارجی که در بطنش بیافتد کار میکند تا اینکه سرانجام آنرا تبدیل به مرواریدی زیبا و پر قیمت مینماید.

انگل خویان خطرناکترین دستهٔ روشنفکران وارونه هستند آنها چهره های گوناگون دارند و دائماً رنگ عوض میکنند وبهمین سبب بس خطرناکند. با دود فکری خود سعی میکنند تمام اعصار را بپوشانند؛ دربارهٔ هرچیز راغبند نظر دهند. آنها بنرخ روز نان میخورند و از هر موقعیتی بنفع خود استفاده میبرند، تنها در هر موردی از روش انگل پیروی میکنند. انگل جویای هرچه که ناسالم، متعفن وکریه است میباشد و اگر آنرا نیافت سعی میکند هرچه راکه سالم، با طراوت و زیباست بتباهی بکشاند. انگل برای قلمرو خود حدی نمی شناسد. روشنفکران وارونهٔ انگل خو درمحدودهٔ خاصی عمل نمی‌کنند. آنها خود را دربارهٔ هر موضوعی خبره میدانند. آنها دربارهٔ

هر مطلبی اطلاعات نم‌داری کسب میکنند وخود را صاحبنظر میپندارند. کتاب طوری میخوانند که موشی آنرا میجود و ریزریز میکند. افکار یکپارچهٔ فکری در زیر دندانهای بی‌خردیشان از هم متلاشی شده و بدرون معدهٔشان کشیده میشود و پس از مدتی اندك بصورت استفراغ خارج شده و بر صفحات روزنامه‌ها یا مجلات نقش میبندد. معلوم نیست این افراد خود را از فیلسوفان، شاعران، نویسندگان ، بازیگران، موسیقیدانان ، سیاستمداران ، مورخان میدانند یا چیز دیگری مافوق همه اینها میپندارند. ظاهراً چنین وانمود میکنند که همه کاره‌اند، زیرا دربارهٔ هرموضوعی مطلب مینویسند. این عده در واقع با چوبدستیهای بلند شهرت خود برسر چاه لجنهای فکری نشسته‌اند وگنداب بهم میزنند: چاه خودشان. با دیدگان بدبین بهرسو نظر میافکنند و بوی زننده از دهان ساطع میکنند. عجیب اینجاست که برخی از اینان توده‌های عظیمی از مردم جاهل را چنان فریفته‌اند که توانسته‌اند لقب بزرگی را برای خود دزدی کنند و مقامی ظاهراً بالا بعنوان دلسوزان اجتماع کسب کنند. روشنفکران وارونه فقط به حماقت مردم خدمت میکنند وگاری عقب افتادگی فکری را میکشند. این گاری را بروی مزارع سرسبز وگلزارهای معرفت دیگران میکشند وآنها را تباه میکنند.

هدف من از بر شمردن خصوصیات یك فرهنگ بیمار آماده کردن زمینهٔ بهتری برای روشنتر ساختن ویژه‌گیهای یك فرهنگ سالم و نقش فلسفه در آنست. امید من اینست کسانی که مصمم هستند خود را به مرزهای ترقی وتعالی برسانند اولاً از ورطه‌هایی که نابکاران پارسا نما کنده‌اند آگاه باشند و در دام روشنفکران وارونه و طرفداران

فرهنگهای بیمارگون نیفتند و ثانیاً یاد بگیرند با دیدهٔ احترام به مظاهر عالی بشری بنگرند و ازفرهنگ سالمی چون فرهنگ یونان باستان ، برای ساختن آیندهای درخشان الهام گیرند. از شکوهمندیهای بشر آنچه که میتواند بیش از همه پایدار بماند و الهامبخش نسلهای بعدی باشد افکار عظیم و آثار ارزندهٔ هنری اوست. آشنایی با معرفت و عظمت فرهنگی دیگران میتواند ما را برای ساختن یک زندگی بهتر و پرثمرتر یاری دهد. در این مورد شایسته نیست از یک تعصب پوسیدهٔ ظاهراً «ملی» تبعیت کنیم و معرفت و بزرگی دیگران را پوچ و بی‌ارزش بدانیم. هنر که ملیت نمیشناسد ، معرفت که پلیدی ببار نمیآورد. خود را در پیلهای از افکار موهوم ، عقدههای کشنده ، رشکها و نومیدیهای فراوان زندانی کردن که فعالیت نمیباشد. حتی کرم ابریشم نیز در پیلهٔ خود در تکامل و زیبائیش کوشش میکند و وقتی که پروانهای آزاده شد از زندان خود نقب به بیرون میزند و خود را آزاد میسازد ، بال بر فراز اسارتگاه خود میگشاید و آنگاه تخم بالاترین امیدش را مینهد. از زندان وسوختنگاه فکری که نشانه های آن رخوت و نومیدی است باید خود را آزاد کنیم تا بتوانیم گامی فراتر درجهت تکامل خود برداریم ؛ اندیشه و شیوهٔ زندگی انسانهای بزرگ و خصوصیات فرهنگهای غنی و سالم میتواند سرمشقی برایمان باشند.

نمونهای ارزنده از یک فرهنگ سالم ، فرهنگی است که یونانیان قرن ششم وپنجم یعنی بیش ازسقراط داشتند. یونانیان این دوره بودند که تاج گل شاداب فلسفه ومعرفت را درمحراب زندگی بجای گذاشتند. آزاد اندیشی لازمهٔ یک فرهنگ سالم است که آنها داشتند. آنچه آنان را

به‌پیش میبرد و بر والائیشان میافزود رقابت آنان در پی بردن به خصوصیات ممتاز دیگران بود تا بعنوان سرمشقی برای رسیدن باوج کمال بیشتر استفاده کنند. در یک اجتماع ناسالم افراد معمولا درصدد ایند که نقطه‌ضعفهای دیگران را بیابند و از آنها برای رسیدن به هدفهای شوم و مبتذل خود سود برند. برای یونانیان آنچه والا بود، اهمیت داشت و بهمین‌جهت در تکمیل بیشتر آنها میکوشیدند تا بدین ترتیب برتری یابند. امروزه عده‌ای محقق احساساتی و ضعیف‌النفس میکوشند با انگشت نهادن بر ویژگیهای ظاهراً منفی یونانیان آندوره از قدر و اهمیت و تأثیر با شکوه فرهنگ یونان در پیشرفت تمدن و گسترش فکری بکاهند. برای مثال آنها نظام برده‌داری آنزمان را مخالف اصول عالی انسانی میدانند و آنرا محکوم میکنند. درست است که در عصر طلایی یونان تودهٔ عظیمی از مردم آن سرزمین بعنوان بردگان به‌کارهای صنعتی و کارهای عملی که به نیروهای جسمی نیاز داشت به‌کارگرفته میشدند، اما همین مسأله به مردان آزاد فرصت میداد تا در امور فکری، ادبی و هنری پیشرفتهای شایانی بکنند. در همان دوره حتی برای برده هم امکان داشت خود را از اربابش بازخرید کند و با نشان دادن لیاقت و یا رشادت خود را به مرحلهٔ بالاتری بکشاند. کارگران کارخانه‌های صنعتی که بزندگی تهی از اندیشه راضی هستند و به اضافه حقوقی مختصر برای خرید مقدار بیشتری آبجو دلخوشند قدر و منزلتی والاتر از آنچه بردگان، یا افزارمندان دوران طلائی یونان داشتند ندارند. اصولاً بنظر من برای برقراری ترتیب بهتر جامعه، کارهای عملی سخت و مشکلات زندگی

باید به کسانی واگذار شود که از آنها کمترین رنج را میبرند؛ بعبارت دیگر، کارهای عملی باید برحسب آسانیشان طبقه‌بندی شده و ساده ترین آنها به کسانیکه از همه حساسترند و حتی راحت‌ترین نوع زندگی باز هم بر ایشان دردآور است داده شود. عدم وجود چنین ترتیبی مشکلات روانی فراوانی بدنبال میآورد که تعادل جامعه را از بین میبرد. وقتی اجتماعی بعنوان برقراری مساوات از فیلسوفی انتظار سنگ کشی و از سنگ کشی که از کار بدنی خوشش میآید انتظار کلنجار رفتن با افکار بزرگ را داشته باشد، چنین جامعه‌ای نمیتواند در مسیر یک وضع متعادل و آرمانی پیش رود. اما هدف من از پیش کشیدن این مطلب بر شمردن جزئیات فرهنگ یونانی و صرفاً دفاع از آن در برابر کسانیکه نظریات مخالفی دارند نیست. هدف من دفاع از حقانیت فلسفه است و برای رسیدن باین هدف باید نشان دهم برای چه منظوری یک فرهنگ سالم از فلسفه استفاده کرده است و میکند. شاید این امر به‌حامیان فرهنگ بیمارگون و اشاعه دهندگان آن نیز هشدار دهد که چرا فلسفه بخصوص برای آنها مضر است. البته دلایل زیادی نیز هست که ادعا کنیم نوعی سلامت وجود دارد که بدون فلسفه یا با بکار بردن خیلی کم آن، میتواند به بقای خود ادامه دهد. رومیها در بهترین دوران خود بدون فلسفه زیستند. ولی چه دلیلی در دست است که بتوانیم مدعی شویم فلسفه فرهنگ بیمارگونه‌ای را به‌سلامت بازگردانده است؟ اگر فلسفه تاکنون توانسته نقش مفید و نجاتبخشی بازی کند و یا سپر بلایی باشد فقط در یک فرهنگ سالم بوده است. فلسفه همواره کج اندیشان را کج اندیش‌تر کرده و بیماران فرهنگی

را بسوی بیماری بدتر سوق داده است. در هرزمانی که شالودهٔ فرهنگی از هم گسیخته شده ، هروقت تنش لازم بین اجزای متشکل آن نقصان یافته است ، فلسفه هرگز نتوانسته اجزای مختلف آنرا بهم ربط دهد و بیک گروه متشکل بازگرداند. هرگاه کسی تصمیم داشته که از دیگران کناره گیری کند و حصاری از خود کفائی برگرد خود بکشد ، فلسفه آماده بوده است که او را بیشتر به ورطه انزوا بکشاند و سرانجام بوسیلهٔ همان انزوا نابودش سازد. فلسفه در جایی که نتواند با حق کامل خود به موجودیش ادامه دهد خطرناك است و فقط سلامت یک فرهنگ آزاده این امکان را میدهد که فلسفه با حق کامل و بطور ثمربخشی به هستی خود ادامه دهد.

یونانیان با فرهنگ واقعاً سالم خود، حقانیت فلسفه را به اثبات رساندند ، باین‌ترتیب که با خلوص نیت به فلسفه پرداختند و مطابق عقاید فلسفی خود عمل کردند. در این راه بیش از هر ملت دیگری همت بخرج دادند. آنها حتی در وقت مناسبی که می‌بایست از فلسفه دست میکشیدند اباء ورزیدند و در دورهٔ نزار زمانهای بعدی خود نیز سعی کردند رفتار متهورانه و در عین حال توان فرسای بنیانگذاران و حامیان فلسفهٔ عهد کهنتر را حفظ کنند. شیوهٔ زندگی استوئیکها یا رواقیان و اعتقاد راسخ آنها به بنیانگذار مکتب فلسفی‌شان تأیید کنندهٔ همین موضوع است. داستانی از یک پیرو مکتب رواقی نقل میشود که زیر شکنجه‌ای بس دردناك با خونسردی به شکنجه دهندهٔ خود میگفت که پایش در زیر آلت شکنجه خرد خواهد شد و بمحض اینکه استخوان پایش خرد شد با همان بی‌اعتنایی گفت: گفتم که پایم

خواهد شکست و توگوش نکردی . چنین اراده و تحملی پیش از آنکه تحسین انگیز باشد وحشت بر میانگیزد. اعتقاد به فلسفه‌ای اینگونه و عمل کردن به سفسطه‌های زاهدانه‌ای مانند آن که داگماتیستهای مسیحی جانبداری میکردند موی برتن انسان راست میکند . همین مسأله که یونانیان نتوانستند بموقع دست از فلسفه بردارند باعث شد که آنها ارزش خود را برای کاربرد نیروهای بدوی و مهار نشده که نشانه ـ هایی از قدرت پرجوش و خروش زندگانی داشت کاهش دهند و سرانجام در دام فریبنده‌ای که تاروپودش با مهارت فراوان تنیده شده بود گرفتار آیند.

با وجود این مزیت درخشان یونانیان در این بود که دقیقاً میدانستند چگونه فلسفه را در هنگام شایسته‌ای آغاز کنند و درسی که آنها برای شروع کردن و پرداختن به فلسفه میدهند از درس هر ملت دیگری با ارزشتر و روشنتر است. آنها منتظر نماندند تا در وقت سیاهروزی و تیره‌بختی بفکر فلسفه بیافتند (درست عکس کسانیکه تصور میکنند باید فلسفه را از ژرفنای دل آزردگی شخصی خودشان بدست آورند) ، بلکه فلسفه را در اوج خوشکامی و بحبوحهٔ پختگی فکری آغاز کردند. نیروی محرك آنها در این مسیر ، وجد آتشینی بود که از بلوغی پر شهامت و پیروزمند ناشی میشد. در چنین دوره‌ای که شکوفاترین و والاترین عصرتاریخ یونانیان است آنها به‌فلسفه پرداختند. این موضوع نه تنها بما میآموزد فلسفه چیست و چه میتواند بکند ، بلکه ، علاوه برآن ، اطلاعاتی درباره خود یونانیان بما میدهد. چه اگر آنها آنطور که کوته فکران تعلیم یافتهٔ عصر ما تصور میکنند یك عده

پیشه‌ورناپخته و خوشگذران و احساساتی بودند ، یا اگر بقول افسانه با فان بی‌دانش ، آنها فقط در غرقابی از خیال پردازیها و هوسهای شخصی غوطه‌ور بودند ، چشمهٔجوشان فلسفه در یونان هرگز بوجود نمیآمد. یا اگر بوجود میآمد منفذی میبود که باریکه‌آبی از آن میتراوید و بزودی در شنزارهای اطراف فرو میرفت و یا بصورت بخاری در فضای بی‌کران محو میشد. حکمت با چنین کیفیتی نمیتوانست رود پهناور و غرورانگیزی باشد که ما آنرا بعنوان فلسفه یونان میشناسیم.

کوششهای پی‌گیری شده که نشان دهد چقدر یونانیان برای استوارکردن کاخ فلسفه از شرقیان آموخته وکسب کرده‌اند ، بی‌شک آنها از شرق بسیار جمع‌آوری کرده‌اند. ولی چیزی که دیدنش شگفت انگیز مینماید اینست که عده‌ای را بعنوان معلمان شرقی درکنار پیروان یونانی آنها ببینیم : زردشت درکنار هراکلیتوس[1] هندیها در کنار پیروان مکتب الئا[2] ، مصریان درکنار امپدوکلس[3] ، یا حتی آناکساگوراس[4] در میان یهودیان وپیتاگوراس[5] ما بین چینی‌ها. بطور خلاصه از چنین مقایسه‌هائی چیزهای اندکی دستگیر شده است. اما بطورکلی، درمورد این نوع پژوهشها و مقایسه کردنها حرفی نداریم مشروط براینکه دست اندرکاران این نوع کارها نخواهند برما تحمیل کنند که فلسفه صرفاً از ممالک دیگر به یونان صادر شده و پدیده‌ای رشدکرده و تکامل یافته در سرزمین یونان یعنی موطن اصلیش نیست. از این بدتر اینست که آنها ادعا کنند فلسفه بعنوان یک پدیدهٔ بیگانه به منهدم کردن فرهنگ یونان کمک کرده است و نه

۱ - Heraclitus ۲ - Elea ۳ - Empedocles ۴ - Anaxagoras
۵ - Pythagoras

به بهتر ساختن آن . ضمناً چنین ادعایی هم که فلسفه بخودی خود فقط از یونان سر در آورده است ابلهانه است. برعکس باید اذعان کرد یونانیان از فرهنگهای زندهٔ دیگر بهرهٔ فراوان گرفته‌اند و در این مورد شکی باقی نیست. اصولا دلیل پیشرفت خیره کننده آنها در فلسفه این بوده که از چیزی که دیگران نتوانسته بودند بطور شایسته با ثمر کنند برای خود به بهترین وجه ممکن بارورگردانیدند . ورزیدگی یونانیان در امر آموختن چیزهای مفید تحسین‌آمیز بود. ما باید از همسایگان خود دقیقاً همانگونه کسب معرفت کنیم که یونانیان از همسایگان خود کردند بعبارت دیگر ، منظور از معرفت کسب کردن از دیگران نباید این باشد که صرفاً فضل فروشی کنیم بلکه باید از آنچه که یاد گرفته‌ایم بعنوان وسیله‌ای استفاده کنیم تا بتوانیم خود را بالا بکشیم وبرتر از همسایگانمان گردیم.

تقلا برای یافتن سرآغاز فلسفه کار بیهوده‌ایست ، زیرا در هر چیز ابتدائی فقط خامی ، شکل ناگرفتگی ، پوکی و زشتی میبابیم. در هر چیز والاترین حد پیشرفت و تکامل آن اهمیت دارد و نه خامترین صورت آن . مردمی که ترجیح میدهند وقت خود را صرف مطالعهٔ فلسفهٔ مصر و ایران کنند باین بهانه که آنها «اصالت» بیشتری دارند و یا لااقل کهنه‌تر هستند و از تعمق در فلسفه یونان سر باز میزنند دچار گمراهی می‌باشند. این عده مثل کسانی هستند که نمیتوانند میتولوژی پرشکوه و عمیق یونان را درك کنند و با بحث از عوامل مادی بس ابتدایی چون آفتاب و رعد و طوفان و مه ، که احتمالا در بوجود آمدن اسطوره‌ها بی‌تأثیر نبوده، از ارزشش میکاهند.

همچنین کسانی هستند که چون پی برده‌اند آریائی‌های دوران کهن فقط به پرستش گنبد آسمان میپرداختند و نه خدایان متعدد ، تصور میکنند آنها فرم مذهبی منزه‌تری از آنچه که یونانیان دارا بوده‌اند داشته‌اند. همیشه و در هر مورد برگشت به سرآغاز هرچیز به‌بربریت منتهی میشود. هرکسی که در مورد یونانیان تحقیق میکند باید همیشه متوجهٔ این نکته باشد که تشنگی مهار نشده ، برای کسب دانش بخاطر دانش ، آدمیان را همان اندازه به بربریت میکشاند که نفرت از دانش. خود یونانیان فطراً دارای عطشی وافر برای کسب دانش بودند ، ولی آنرا ، بوسیلهٔ توجهی که به تمام ارزشهای زندگی داشتند و به سبب نیازی که به سایر مسائل برای رسیدن به آرمانهای رفیع احساس میکردند ، کنترل میکردند . آنچه آنها میآموختند بیدرنگ میخواستند با جنبه های دیگر زندگی خود تطبیق دهند وطبق معیارهای فکری مناسب زندگی کنند. آنها بعنوان انسانهای متمدن وباهدفهای بس پیشرفته همانگونه به‌فلسفه پرداختند که به‌سایر امور ، یعنی درصدد این بر نیامدند که با فکری پر از تکبر و خودخواهی حکمت و علم دیگران را نادیده بگیرند و خود بساختن عناصر اولیهٔ آن بپردازند ، بلکه بی‌درنگ برآن شدند عناصری را که از جاهای دیگر برگرفته بودند به مرحلهٔ کمال ، رشد ، والایی و پاکی برسانند بطوریکه در این راه خود جزء بازسازندگان و مبتکرین صالح و والاتبار شدند. زیرا آنچه آنها ابداع کردند عبارت از : **ساختن الگوهای اصلی اندیشه‌های فلسفی بود.**

تمام کوششهای نسلهای بعدی نتوانسته است چیز اساسی قابل توجهی به آنچه آنها کردند بیافزاید.

همهٔ فرهنگهای دیگر در برابر فرهنگ یونان سرافکنده‌اند: فرهنگی که استادان و فیلسوفان بزرگی چون طالس[۱]، آناکسیمندروس[۲]، هراکلیتوس، پارمنیدس[۳]، آناکساگوراس، امپدوکلس، دموکریتوس[٤] و سقراط[۵] نمایندهٔ آن بودند. آنها در تاریخ بشری بی‌همتا هستند. پیوند بین اندیشه و شخصیت فردی هرکدام از آنها مبیّن ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. این آزادمردان مطابق آنچه میاندیشیدند زندگی میکردند. آنها نه در اسارت معیارهای رایج اجتماع خود بودند و نه گرفتار ضوابطی که فلسفه دانان حرفه‌ای از دانشگاه بیرون آمدهٔ امروز بآنها مقیدند. تمامی آنها، در انزوایی با شکوه، تنها افراد زمان خود بودند که زندگیشان را فقط وقف بینش فکری کرده بودند. همگی آنها به یمن دارا بودن نیروئی پاك و منزه به چنان مقامی دست یافته بودند که تاکنون نظیرشان از حیث برتری دیده نشده، نیرویی که رهنمون آنها بود تا به ویژگیهای فردی خودشان پی ببرند و پس از دادن تحّول و دگرگونی به‌آنها تا حد عالی‌ترین و بزرگترین امکانات برسانند. در این راه قید و بندی نبود که مانعشان شود. جمهوری اندیشمندان خلاق نامیست که شوپنهاور[٦] برجمیع آن آزادمردان نهاده است. گرچه این غولهای اندیشه همه یکجا و یک زمان جمع نبودند، ولی گویی بی‌توجه به گورزادانی که با جنجال و هیاهو از زیردست و پای آنها میگذشتند باهم‌در ارتباط بودند و گفت وشنودی والا داشتند.

۱ - Thales ۲ - Anaximandros ۳ - Parmenides ٤ - Democritus
۵ - Socrates ۶ - Schopenhauer

من تصمیم دارم از نجوای روحی آنان داستانی را بازگو کنم. شاید علیرغم ثقل سامعه‌ای که زندگی فعلی در ما بوجود آورده است بتوانیم چیزی بشنویم و عظمت دوران گذشتهٔ یونان را تا حدی درك کنیم. چنین بنظرم میآید که این فرزانگان عهد باستان، از طالس گرفته تا سقراط، در آنچه بر زبان رانده‌اند، ولو بطور کلی هم که باشد، تمام نشانه‌های برجستهٔ دوران طلایی را که به هلنیزم[۱] مشهور است آشکار ساخته‌اند. آنها در گفته‌ها و نیز در شخصیتهای خود قالب پر عظمت نبوغ یونانی را ریخته‌اند. بازتاب کدر و نیمه مشخص و نسخهٔ کم اهمیت‌ترابن نبوغ عبارت است ازتمامی تاریخ یونان. اگر بتوانیم تمامی فرهنگ یونان را به درستی تفسیر کنیم باین نتیجه میرسیم که چکیدهٔ این فرهنگ همان چیزهایی است که خردمندان عصر باستان یونان منعکس کرده‌اند. فرهنگ یونان یعنی پرتوی که آن کواکب رخشان آسمان بشریت ساطع کرده‌اند. این واقعیت که فلسفه در یونان در نخستین دوران حیاتش مورد نکوهش وتکفیرمردم قرار نگرفت بلکه مورد تائید و احترام نیز بود جنبه‌ای انکار ناپذیر و فراموش ناشدنی از آن دوران با شکوه است. ملل دیگر به مردان مقدس خود توجه داشتند. اما یونانیان به‌پروراندن خردمندان همت گماشتند. این گفته درست است که یک ملت را نه از حیث مردان بزرگی که دارد بلکه بیشتر بواسطهٔ اینکه مردان بزرگ خود را میشناسد و از آنها تجلیل میکند باید با ارزش شمرد. ارزش والای یونانیان آن دوره در این بود که هم مردان بزرگ خود را تشخیص میدادند و هم از آنها

Hellenism - ۱

بنحواحسن تجلیل میکردند . در زمانها و مکانهای دیگر ، فیلسوف یک آدم دربدر است که برحسب اتفاق پدیدار میشود. بنابراین یکه و تنها مجبور است در محیطی پر از عداوت یا سینه خیزان دور شود و یا با مشتهای گره کرده یورش برد. تنها درمیان یونانیان آن دوره است که فیلسوف فاجعه یا پدیده‌ای ناگوار محسوب نمیشود. هنگامیکه وی درسدهٔ ششم و پنجم درمیان خطرات عظیم و وسوسه های فریبنده‌ای که گسترش حیطهٔ مادیات بوجود آورده بود پدیدار میشود ، درست مثل کسی که تازه از غارتروفونیوس[۱] بیرون آمده باشد و درنتیجه ، وفور بی‌بندوبار و ثروت و شهوترانیهای موجود در مستعمرات یونان وحق برخورداری از هر نوع آزادی نتواند اغوایش کند و تا واپسین دم با اراده‌ای نامتزلزل در میان آنهمه فریبندگیهای منجر به انحطاط استوار بماند ، همچو یک ندای هشیار دهنده بما می‌فهماند او برای بیان همان منظوری آمده است که بخاطرش در آن سده درام تراژیک متولد شده بوده . قضاوتی که آن فیلسوفان درباره زندگی و هستی کرده‌اند بطور کلی مفهوم برتری از یکایک داوریهای جدید دارد ، دلیلش هم اینست که آنها چنان زندگی پر شکوه وکاملی را در برابر خود می‌دیدند که عوامل دردناک و یا ناخوش‌آیند آن برایشان هیچ جلوه میکرد. درحالیکه ، احساس متفکران کنونی ما دچار اختلال و آشفتگی شده است ، زیرا اینها می‌بینند ما ، از یک طرف ، میل یگانه‌ای به آزادی ، زیبائی و بزرگی نداریم و ازطرف دیگر تحت تأثیر کششی درونی میخواهیم به حقیقت برسیم ، کششی که صرفاً می‌پرسد

۱ - Trophonius

«آخر، زندگی چه ارزشی دارد ؟ » با اوضاع و احوالی که ما داریم و تجاربی که در این دوران منحط بدست آورده‌ایم نمی‌توانیم به گونه‌ای شایسته به راز مأموریت فیلسوفی پی ببریم که در یک فرهنگ اصیل زندگی میکند ، چون ما خود فرهنگی اصیل نداریم. و فقط فرهنگی چون فرهنگ یونانیان میتواند به این سئوال که فیلسوف عهده‌دار چه مسئولیتی است پاسخ دهد. بازهم تکرار میکنم ، تنها یک فرهنگ اصیل است که میتواند حقانیت فلسفه را تائید کند ، زیرا چنین فرهنگی میداند و میتواند توجیه کند که چرا و چگونه فیلسوف دربدر و آواره‌ای تصادفی و یا آدمی تبعیدی در این مکان یا در جای دیگر نیست. ضرورتی پولادین است که فیلسوفی را به فرهنگی اصیل پیوند میدهد. اما اگر چنین فرهنگی وجود نداشته باشد چه میشود ؟ در اینصورت فیلسوف به اختر آتشین دنباله‌داری می‌ماند که رعب بر می‌انگیزد. چنانچه موقعیتی نیک دست دهد فیلسوف مانند ستاره‌ای درخشان در منظومهٔ فلکی فرهنگ تابندگی میکند . فیلسوفان دوران تراژیک یونان از چنان موقعیت ممتازی برخوردار بودند که در تاریخ بشری بی‌نظیر است. تنها در میان یونانیان بود که آنها اختران دنباله‌دار رعب‌انگیز بحساب نمی‌آمدند.

۲

فیلسوفان قبل از افلاطون، از طالس گرفته تا سقراط ، همگی دارای ویراستگی خاصی هستند که میتواند وجه امتیاز آنها بر فیلسوفان از افلاطون گرفته به‌بعد باشد. هریک از اعضای این «جمهوری اندیشمندان خلاق» ، یعنی فیلسوفان قبل از افلاطون ، دارای مسلک فلسفی مخصوص و روشنی است که در آن نشانی از امتزاج و آغشتگی دیده نمیشود. امتزاج وآغشتگی افکار فلسفی ازافلاطون شروع میشود، باین معنی که درآثار فکری او و فیلسوفان بعدی عناصری ازاندیشه های فیلسوفان نخستین می‌بینیم که باهم مخلوط شده‌اند. برای نمونه باید گفت ، مُثُل یا بهترین جنبهٔ فلسفی افلاطون معجونی است از عناصر فکری سقراط ، پیتاگوراس وهراکلیتوس و غیره .این نظریهٔ افلاطون پدیده‌ای نیست که نشان دهنده یک نوع فلسفهٔ ناب باشد. ممکنست کسی بمنظور اشاره کردن به ضعف استادان نخستین ، آنها را یک‌ـ جنبه‌ای و فیلسوفان بعدی را ،که در رأسشان افلاطون قرار دارد ، چند جنبه‌ای بخواند. ولی برای اینکه درک صحیح و ساده‌تری داشته

باشیم بهتر است فیلسوفان از افلاطون به بعد را حکمای چند مایه و فیلسوفان نخستین را حکمای ناب بحساب آوریم. تمام فیلسوفان از افلاطون به بعد حکمای چند مایه هستند و نحوهٔ اندیشه و حتی شخصیت هرکدام نشان میدهد تا چه حد آنها تحت تأثیر متفکران دیگر بوده‌اند. اگر ما می‌بینیم که مثلا در برخی از این فیلسوفان یک نوع تعصب یک جانبه با قدرت تجلی میکند این را بحساب ناب بودن آنها نمی‌توان گذاشت زیرا تعصب یک جانبهٔ آنها در مقایسه با افکار استادان نخستین جز یک تقلید مضحک به چیز دیگری شبیه نیست. موضوعی که واقعاً اهمیت بیشتری دارد اینست که حکمای چند مایه تشکیل دهندهٔ فرقه هایی شدند که دسته بندیهایشان، با فرهنگ سالم پیشین و یکپارچگی پدیده‌های آن سازشی نداشت. البته این حکیمان نیز به طریق خود جویای رستگاری بوده‌اند، ولی تنها برای فرد یا برای گروه کوچکی از یاران و مریدان خود. درحالیکه، فعالیت فیلسوفان نخستین (بی‌اینکه خود کاملاً متوجه باشند) در جهت بهبود بخشیدن و منزه کردن همگان بود. آنها می‌خواستند که جریان عظیم فرهنگ یونـان با مانعی برخورد نکند. و همیشه آمـاده بودند هر خطر دهشتناکی را از مسیر آن برطرف کنند؛ با چنین ارادهٔ توانا و نیت نیکی بود که فیلسوف از سرزمین خود حفاظت و دفاع میکرد. اما بعدها، که آغاز آن از افلاطون شروع میشود، فیلسوفان در زمرهٔ تبعید شدگانی درآمدند که به توطئه چینی علیه سرزمین مادری خود پرداخته باشند.

واقعاً جای تأسف است که حتی یکی از آثار استادان دیرینه

هم بطورکامل بدست ما نرسیده است. آنچه در اختیار داریم بخش بسیارکوچکی از آثار آنهاست. تأثیر همین فقدان است که ما را بی‌اختیار بر آن میدارد برای سنجش اندیشهٔ مردان بزرگ عالی‌ترین دوران یونان اغلب به معیارهای نادرستی متوسل شویم. به احتمال قوی برجسته‌ترین قسمت از افکار فیلسوفان یونان قدیم و حرفهایی که زده‌اند، برایمان بجای نمانده است. ما امروز از غالب نوشته‌های هراکلیتوس، از اشعار با شکوه امپدوکلس وآثار دموکریتوس محرومیم، کسانیکه به عقیدهٔ مردم باستان همردیف افلاطون و حتی از نظر درایت و هنرمندی برتر از او بودند. آدمی بندرت کتاب خوبی بوجود میاورد، کتابی که منعکس کنندهٔ خروش پیکار جویانهٔ حقیقت باشد، کتابی که سرودی از دلاوری حکیمانه باشد. با وجود این، حوادث فجیع، کسوفهای ناگهانی اذهان آدمیان، دیوانگیهای زاده از خرافات و مسامحه کاریها، انگشتان فلج و تنبل، حتی کرمها و دانه‌های باران، همگی میتواند در عرض یک قرن کتابی را تباه و به خاکستر تبدیل کند. اما سوگواری بسبب کتابهای نفیسی که از میان رفته است فایده ندارد. باید دید ما با آنچه که در اختیار داریم چه میتوانیم بکنیم. در واقع برای اینکه توجیه کنیم یونانیان حقانیت فلسفه را باثبات رساندند ما به کلامی یا نکته‌ای بیشتر از آنچه که برایمان بجای مانده است نیازی نداریم.

دورانی که از سطح مسخرهٔ تعلیمات عمومی رنج میبرد، در عین حال تهی از فرهنگی بمعنای یکپارچگی در تمام نمود های زندگی است، کاملا نمیداند با فلسفه چه کند. در یک چنین زمانهائی

فلسفه یا زمزمه‌ای شخصی برای یک فرد تنها و خانه بدوش است ، یا غنیمتی است که کسی برحسب تصادف فراچنگ آورده باشد ، یا اسکلتی است مخفی در گنجه که ترس بر میانگیزد ، یا وراجی بی‌ضرری است که بین کور مغزان سالخوردهٔ دانشگاهی و بچه‌ها جریان دارد. در یک چنین وضعی ممکن است کسی جرأت نکند که قانون فلسفه را در مورد شخص خودش بکار ببندد و مانند پیشینیان با اعتقاد راسخ حکیمانه‌ای زندگی کند. همهٔ فلسفه بافیهای عصر جدید جنبهٔ سیاسی دارد که تحت نظر دولتها وکلیساها و دانشکده‌ها و عادات و رسوم رایج و بزدلی انسانهاست ، همهٔ اینها فلسفه را به آگاهی بی‌رمق محدود کرده است. فلسفه در عصر بیماری چون عصر ما از حقی برخوردار نیست و انسان فعلی اگر دارای شهامت و وجدانی باشد باید آنرا بصورتی که درآمده است طرد کند. چنین کسی در رد فلسفه میتواند چیزی نظیر آنچه افلاطون برای بیرون راندن شعرای تراژدی نویس از آتن گفت بگوید ، هرچند جوابی هم ، نظیر آنچه که شعرای تراژدی نویس به افلاطون دادند ، هست. در این مورد اگر فلسفه مجبور باشد جوابی بدهد، ممکن است واقعاً بگوید : «ای مردم بیچاره ! مگر تقصیر منست که در میانتان همچو یک فالگیر دوره گرد کم ارزش جلوه میکنم ؟ مگر مقصر منم که درباره‌ام قضاوت میکنید زنی از راه بدر شده‌ام و باید خود را مخفی و استتار کنم؟ فقط کافیست به خواهرم یعنی هنر نگاه کنید. او نیز مثل من درمیان بربرها در تبعید بسر میبرد. ما دیگر نمیدانیم خودمان را چطور نجات دهیم. درست است که در میان شما همهٔ حقوق خود را از دست داده‌ایم ، ولی داورانی که

حقوق از دست رفتهٔ ما را بما باز خواهند گرداند دربارهٔ شما نیز قضاوت خواهند کرد. بشما خواهند گفت : بروید و برای خود فرهنگی بیابید. فقط آنگاه است که خواهید فهمید فلسفه چه میکند و چه خواهد کرد.»

۳

در حدود ششصد سال پیش از میلاد خردمندی بنام طالس اهل میلیتوس[1] ادعا میکند که **آب**، اصل نخستین و منشاء پیدایش همه چیزهاست. چنین بنظر میرسد که همین گفتهٔ ساده وظاهراً بی‌اساس سرآغاز فلسفه در یونان باشد. آیا واقعاً چنین ادعایی آنقدر با اهمیت هست که به آن با دقت زیاد توجه کنیم؟ به سه دلیل بله: نخست آنکه این ادعا چیزی دربارهٔ اصل نخستین همهٔ چیزها میگوید؛ دوم اینکه ادعای طالس بری از هرگونه استعاره و افسانهٔ موهوم است؛ بالاخره به این‌جهت که در آن، بصورت ابتدائی هم که باشد، این اندیشه نهفته است که «تمام‌چیزهایکیست». نخستین دلیلی که‌ذکرشد طالس را در جمع دینداران و حتی خرافیان مینمایاند، چه این عده هم بهر حال سرچشمه‌ای برای بوجود آمدن چیزها قائلند. دومین دلیلی که به آن اشاره شد او را از چنین جمعی بیرون میکشد و او را طبیعی‌دانی معرفی میکند. اما به‌دلیل سوم میتوانیم او را بعنوان نخستین فیلسوف

Meletos - ۱

یونان بپذیریم. درمورد اینکه اعتقاد طالس به یک اصل نخستین ویا منشاء وجود، او را تا چه حد به دینداران و خرافیان نزدیک میکند میتوان به آسانی قبول کرد که چنین نزدیکی بسیار کم است، چه او اصلا در اندیشهٔ این نیست که از نظر دینی بدعتی بگذارد و همگان را به پرستش آب بعنوان خالق همه چیزها دعوت کند. اگر طالس به آب توجه زیاد داشته دلیل براین نیست که آنرا مقدس و قابل ستایش دانسته است. بهمین‌جهت او را از روی گفته اش نه میتوان موهوم پرست دانست و نه مبلّغی متعصب.

اما ببینیم آیا گفتهٔ طالس بر مبنای بررسیهای علمی و نتیجه گیری‌های تجربی بوده است یا اصل دیگری دخالت داشته. آنچه بر ما محرز است اینست که متفکران عهد باستان و طبقهٔ ممتاز اجتماع اصولا کار عملی خوشایندشان نبود و به ممارستهای فکری ارج مینهادند و اصولا لزومی نمی‌دیدند که برای اثبات اندیشهٔ خود به تجربه‌ای عملی متوسل شوند. آزمایشگاهی هم که در آن مسائل مورد مطالعهٔ علمی قرارگیرد وجود نداشت. بنابراین تجارب طالس هم از حد مشاهدات سطحی روی پدیده‌های هستی تجاوز نمی‌کرده است. اما چرا آب برای او اهمیت فراوان داشته است و آنرا عهده‌دار نقش اساسی در بوجود آمدن چیزهای دیگر بحساب آورده است؟ در این مورد پاسخی که شاید بتوان داد اینست که صور مختلف آب یعنی یخ (جامد)، مایع و بخار برای طالس پوشیده نبوده است و او از مشاهدهٔ اینکه مایع لزج یا تخمکی آبکی در داخل آب پس از مدتی تبدیل به جانوری باپوسته‌ای سخت‌یا ماهی بزرگی با فلس واستخوان

و گوشت میشود حق داشته است تصور کند که موجودات دیگر نیز شکل دگرگون شده‌ای از آبند. او قطعاً دیده بود که مایع درون تخم مرغ میتواند به جوجه‌ای با چشم و پر تبدیل شود. او مسلماً آگاه بود که مادهٔ اصلی ای که زن را باردار میسازد بیشترش از آب است. او احتمالا بقایای جانوران آبزی را در دل کوهها دیده بود و میتوانسته گمان برد که حتی کوهها نیز در درون آب تشکیل یافته‌اند. اگر آب با اینهمه مزایا مایهٔ زندگی و یا منشاء موجودیت همه چیزها نیست پس چه هست ؟

مزیت عمده‌ای که ادعای طالس در بردارد اینست که در توجیه دنیای مادی ، اصلی مادی را منشاء همه چیز بحساب آورده است. او سر خود را در برف تخیلات غیر دنیوی فرو نبرده و نخواسته است با توسل به پندارهای افسانه‌ای و حتی نامفهوم سرپوشی بر حس کنجکاوی بشر بنهد. با وجود این ، بررسیهای نظری طالس بقدر کافی قانع کننده بنظر نمیرسد که او را برآن دارد که فرضیهٔ وحدت را بصورت تئوری آب ارائه دهد. برای اینکه این مسئله روشنتر شود ، فرض کنیم کسی ظرفی پر از آب پیش طالس ببرد و از او که معتقد است منشاء همه چیز آب است بخواهد از آب ظرف یک مثقال طلا برایش بیرون بکشد تا خود این شخص نیز به صحت ادعای طالس ایمان بیاورد. فکر میکنید واکنش فیلسوف ما در این مورد چه باشد ؟ او احتمالا میتواند جوابی این‌چنین بدهد : آدم با شعور ، من هیچ اصرار ندارم تو به آنچه که من میگویم ایمان بیاوری و برای اثبات نظریهٔ خود نه امکانات و توانایی اینرا دارم که به آزمایشی عملی

دست بزنم و نه لزومی برای اینکار میبینم ، ضمناً جادوگر هم نیستم که با تردستی طلا از آب بیرون بکشم. من مطمئنم آنچه که میگویم درست است و تویی که معتقدی باید از راه تجربه علمی صحت تئوری من ثابت شود اگر بتوانی صبر کنی شاید دوهزار و پانصد سال بعد دانشمندی بتواند در آزمایشگاه وسیع خود منظورت را عملی سازد. این جواب نمیتواند بی‌ارزش باشد چون در حال حاضر فرضیهٔ طالس از نظر علمی هم قابل قبول است. زمانی بود که شیمی آلی را از شیمی معدنی جدا می‌پنداشتند زیرا دخالت عاملی بنام روح را در شیمی آلی ضروری تصور میکردند. سالیان دراز طول کشید تا براین جدایی قلم بطلان کشیده شد و آن وقتی بود که توانستند از ترکیبات معدنی ماده‌ای آلی تهیه کنند و بدین‌ترتیب معلوم کنند که بیش از یک شیمی وجود ندارد. هنوزهم در میان مردم عادی چنین جدائیهائی بین پدیده‌های هستی تصور میشود. مثلا بسیاری خیال میکنند که بین موجودات زنده وبی‌جان یک جدایی مطلق وجود دارد ، درحالیکه برای یک دانشمند علم بیولوژی چنین جدایی مطلق وجود ندارد و برایش حتی مشکل است مفهومی دقیق برای آنچه زنده است و برای آنچه که بی‌جان بحساب میآید پیدا کند. بوجود آوردن موجودی جاندار از عوامل بی‌جان امری محال نیست و تحقیقات علمی چند سال اخیر تائید کننده این مطلب است. سئوالی که در اینجا باید مطرح کرد اینست که طالس چگونه بی‌اینکه زمینه‌ای مناسب از جهت تحقیقات علمی داشته باشد توانسته چنان با قاطعیت آن نتیجه گیری کلی را بکند. جواب اینست که نیروی محرك او بسوی این نتیجه گیری

ایمانی معنوی بود که از درك و احساسی عرفانی حاصل گشته بود. در هر فلسفه‌ای ما به چنین ادعایی که «همه چیز یکیست» برمیخوریم. هر فیلسوفی سعی کرده است تئوری وحدت را بنحوی مناسبتر بیان کند. برای کسی که بخواهد از راه تجربه به نتیجه گیری طالس برسد، باید با حسابگری دقیق و صرف وقت فراوان هزاران مانع را از سر راه خود بردارد. ولی فیلسوف ما بی‌اینکه نیازی به این نوع حسابگری‌ها داشته باشد از تمام موانع تجربی عبور میکند و به هدفی با نیروی جذاب و مغناطیسی دست مییابد. هدفی که هر متفکری را بسوی خود میخواند. اینجاست که اهمیت فلسفه آشکار میشود. شگفتی فلسفه در اینست که با چابك پائی ازگذرگاههای بس باریك به جلو جهش میکند. امید و فراست گویی به آن بال بخشیده‌اند. در پس آن فکر محاسبه‌گر در حالیکه برای یافتن جای پاهای بهتری در تلاش است با تأنی پیش میرود. چه او نیز خواهان رسیدن به هدفی است که قبلا همکار آسمانیش بدان دست یافته. این درست مثل اینست که دو کوه نورد را ببینیم که در برابر رودی خروشان که درکوهساران جاری‌ست و در مسیرش سنگپارها می‌غلتند، ایستاده‌اند: یکی از این دو با پا نهادن بروی سنگهای لغزانی که در روداند با چالاکی از روی رود عبور میکند، هر چند خود این سنگها از جای کنده شده و در پشت او بسوی ژرفنا ها فرو می‌غلتند، ولی کوه نورد ما با موفقیت راه خود را طی میکند و به آنسوی رود میرسد. کوه نورد دیگر در این سوی رود ناتوان و ترسان ایستاده است، و در اندیشه است که ابتدا برای خود جای پاهایی محکم بنا کند تا بتواند با گامهای سنگین و

محتاطی که دارد همان مسیر را طی کند. گاهی چنین کاری برایش مقدور نیست و خدا هم به کمکش نخواهد شتافت تا از مخمصه‌ای که دچارش شده رهائیش دهد. در اینجا باید پرسید این چیست که تفکر فلسفی را با چنین سرعتی به سر منزل مقصود هدایت میکند ؟ آیا تفکر فلسفی با اندیشه‌ای که محاسبه میکند و می‌سنجد تفاوتش فقط در اینست که سرعت عملی بیشتر دارد ؟ نه، آنچه تفکر فلسفی را به تحرك وامیدارد نیرویی بیگانه و فرا سوی حیطهٔ منطق است و آن قوهٔ تخیل خلّاق نام دارد. همین قوهٔ تخیل خلّاق است که تفکر فلسفی را بر آن میدارد تا با راحتی از امکانی به امکان دیگر جهش کند و هر یك را بعنوان استراحتگاهی موقتی مورد استفاده قرار دهد. گاهی بهنگام پرواز نیز چنین استراحتگاهی را به چنگ میآورد. حس ششمی صدیق بسان راه‌گشایی مراقب همواره جایگاه امنی نشان میدهد. قدرت تخیل از دور دستها حدس میزند که جای استراحتی را که بتوان توجیهش کرد پیدا خواهد کرد. قدرت تخیل دارای ویژگی منحصر به فردی‌ست که میتواند به سرعت به قیاسها دست یابد و آنها را روشن سازد. درستی ادعای طالس را هر چند ممکن است با روش علمی یا ممارستهای سنجیده و حساب شده نتوان توجیه کرد ولی معهذا دارای ارزش است، زیرا در آن نیروئیست که نوید ثمربخش بودنش را در آینده میدهد.

البته منظورم این نیست که اندیشهٔ طالس بطور ضعیف و در محدودهٔ خاصی یك نوع درستی شاعرانه در بردارد و صرفاً برای یك هنرمند میتواند دارای ارزش باشد. برای اینکه مثالی زده باشم ،

تصور کنید هنرمند یا شاعری در پای آبشاری ایستاده است و به ریزش آب از بلندی توجه دارد. خوب ، این شخص در حین اینکه جریان عظیم آبشار را مینگرد ممکن است شکلهایی هم از آدمیان حیوانات ، گیاهان و سنگها ، پری و دیو در آن تشخیص دهد و نتیجه گیری کند این ادعا که «همه‌چیز از آب است» درست است. ارزش اندیشهٔ طالس در اینگونه نتیجه گیریهای شاعرانه نیست، برعکس در اینست که عاری از هرگونه تمثیلی و استعاره‌ای‌ست. کوششی که او برای شناخت هستی کرده دور از همهٔ پندارهای ماوراءالطبیعه است. یونانیانی که طالس در میانشان چنان ناگهانی ظهور کرد درست نقطهٔ مقابل رئالیستها بودند ، بدین‌معنی که آنها فقط به واقعیت انسانها و خدایان اعتقاد داشتند و طبیعت و مظاهر آنرا صور دگرگون شدهٔ خدایان و انسانها می‌پنداشتند. برای آنها انسان واقعیت و رکن اصلی همه چیزها بشمار میرفت ، هر چیز دیگر برایشان فریبنده ، غیر قابل اعتماد و واهی بنظر میآمد. روی همین اصل ، پذیرفتن چنان نظریه‌ای برایشان بسادگی ممکن نبود. انسان عصر حاضرحتی برای‌آنچه که جنبهٔ شخصی دارد وبخود انسان مربوط میشود مفهومی انتزاعی قائل میشود، درحالیکه برای یونانیان آن دوره اینطور نبود و حتی مجردترین چیز برای اینکه مفهومی میافت باید جنبهٔ شخصی پیدا میکرد و بنحوی به انسان مربوط میشد. روی همین اصل میتوان گفت یونانیان آن زمان با مردم این دوره تفاوتی فاحش داشتند. چنین طرز تفکری ، یعنی بحساب آوردن انسان بعنوان رکن اصلی هستی ، از اعتقادات مذهبی وسنتی آنها مایه میگرفت. اما طالس پای خود را از حصار پندارهای

دینی و اوهام بیرون گذارد و با تهوری شگفت‌انگیز لااقل با اعتقاد به اینکه آب سرچشمهٔ وجود است به طبیعت روی آورد راهی نوین برای شناخت هستی بازکرد. طالس گفت، «ماهیت اصلی همه چیزها آب است و نه انسان». گرچه او با صراحت نمی‌گوید «همه چیز یکی‌است،» ولی از نظریهٔ او چنین استنباطی را میتوان حاصل کرد. بهر حال، نمیتوان انکارکرد که وی اعجوبه‌ای در میان یونانیان هم عصر خود بود. شاید اورفیکها، مردمی که با اندیشه‌ها و احساسات عرفانی سروکار داشتند به نتیجه گیریهای کلی‌تری از آنچه طالس بدان رسیده بود دست یافته بودند. ولی آنها فقط موفق شده بودند استنباط خود را بصورت تمثیل بیان کنند که درکش برای اذهان عام نمی‌توانست آسان باشد. برای اینکه مسأله روشنتر شود به ادعای فریسای‌دس[1] که هم عصر طالس بوده است و از نظر برداشتهای تجربی نیز به او نزدیک میشده اشاره میکنیم. این شخص در حیطه‌ای که اسطوره و تمثیل باهم آمیخته شده‌اند بی‌هیچ پروائی زمین را به درخت بلوط بالداری تشبیه می‌کند که خیلی بالا با شاهبالهای گشوده ازهم درفضا معلق است. براین درخت زئوس پس از غلبه بر کرونوس قبایی از افتخار که خودش خشکیها و آبها و جویبارهای زمین را برآن ملیله دوزی کرده افکنده است. خوب، در مقایسه با چنین فلسفه بافی مبهم و تمثیلی که درکش امکان‌پذیر نیست طالس استاد خلاقی است که سعی میکند بی‌اینکه متوسل به افسانه‌ای واهی شود راز طبیعت را کشف کند. اگر در این مورد همیشه شگردی علمی نداشته

۱ - Pherecydes

و برای اثبات فرضیهٔ خود عملا اقدامی نکرده است ، آنرا باید بحساب خصوصیت فکر فلسفی اوگذاشت ، چه فیلسوف در بند این نیست به‌جزئیاتی که در نظرش چندان مهم نیست توجه کامل کند ووقت خود را بهدر دهد ؛ او این کار را واگذارکسانی میکندکه به ریزه کاریها و جزئیات اهمیت میدهند. بعبارت دیگر ، هنر فیلسوف در اینست که با اعمال سلیقه و حسن انتخاب بین مسائل بنحو با ارزشی تبعیض قائل شود. تفاوت فلسفه با علم در اینست که فلسفه حسن انتخاب و سلیقه را ملاك کار خود قرار میدهد و به چیزهائی که غیر معمولی ، شگفت‌انگیز ، مشکل و پرشکوه است میپردازد ، اما علم حسن سلیقه‌ای بخرج نمیدهد . هدف علم اینست به اهمیت هر چه در دسترس هست پی ببرد و در این راه یعنی دانستن همه‌چیز هر بهائی را که لازم باشد می‌پردازد.

اندیشهٔ فلسفی فقط معطوف به چیزها ئیست که دانستنشان از نظر عظمت و اهمیت دارای ارزش است و این فیلسوف است که از روی سلیقهٔ شخصی تعین میکند چه چیز با عظمت است وچه چیز بی‌اهمیت. او هرچه را با عظمت یافت شایستهٔ این میداند که در باره‌اش تحقیق کند تا ماهیتش آشکارگردد.

فلسفه میگوید : «این چیزباعظمتی‌است.» وبدین ترتیب انسان‌را بر ولع بی‌قید و بند وکور هوسش جهت دست‌یابی به دانش چیره میگرداند و او را در موقعیتی بهتر قرار میدهد. فلسفه با تفهیم این موضوع که‌درك‌ذاتی‌اصلی‌هستی‌ازهرچیز دیگری بیشترعظمت‌دارد و نیز اینکه میتوان به ماهیت و جوهر وجود پی برد انسان را از بیراهه

رفتنها وسردرگمی می‌رهاند. وقتی طالس می گوید، «همه چیزآب است» آدمی بخود می‌آید که دیگر در میان علوم مختلفی که دارد همچو کرم به لولیدن و تفحص کردن قناعت نکند و برآن شود که با فراست حل نهایی همه مسائل را حدس زند و بدینسان بر محدودیتهای مبتذل دانشهائی که در درجهٔ پائینتری قرار دارند چیره شود. فیلسوف میکوشد در درون خویش طنین سنفونی جهان را بشنود و سپس بصورت مفاهیمی گویا منعکس کند. او گرچه فکور وحساس همچو یک هنرمند، دلسوز مانند یک انسان پارسا، جستجوگر هدفها و علتها بسان یک دانشمند است، و هرچند احساس میکند برای دست یافتن به ماهیت هستی باید خود را تا سرحد عالم گسترش دهد، معهذا اصالت خود را حفظ میکند و به خود با خونسردی طوری مینگرد که گویی فقط آینهٔ جهان است. این نوع برداشت و احساس او را به نمایشنامه نویسی نزدیک میکند که خود را در قالب افراد بیگانه میگذارد و به زبان بیگانهٔ آنان دادسخن میدهد و این تغییر حالات را در نوشته‌های خویش به گونه‌ای مجسم میسازد که گوئی بخودی خود وجود دارند. اندیشه‌های دیالکتیکی برای فیلسوف همانقدر اهمیت دارد که شعر برای شاعر. اگر فیلسوف برای متقاعد کردن دیگران متشبّث به مباحثه ومناظرهٔ استدلالی میشود به‌این علت است که میخواهد شیفتگی خود را تحت اختیار درآورد و تداومش را حفظ کند. درست همانگونه که کلمات و اشعار برای یک درام نویس وسیله‌ای نیمه رسا برای بیان آنچه دیده و تجربه کرده است میباشد، برای فیلسوف نیز دیالکتیک یا موشکافیها و مناظره‌های استدلالی بمنظور تخطئه مخالفانش و نیز

نتیجه گیریهای علمی فقط طریقه‌ای است که بتواند آنچه را که دیده و دریافته است بر دیگران تفهیم کند. اما این طریقه نیز متأسفانه نمیتواند گویای کاملا دقیق درك فیلسوف باشد. آنچه طالس دریافته بود وحدت تمام چیزهای موجود بود، اما برای بیان این اصل خود را برآن یافت که از آب سخن گوید.

۴

در حالیکه شمایل طالس بعنوان فیلسوفی اصیل طوری تجلی میکند که گویی مهی متغیر مستورش کرده است ، سیمای جانشین و همشهری بزرگ او یعنی آنا کسیمندروس با وضوح بیشتری خودنمائی میکند. او اولین فیلسوف دوران باستان است که به نگارش افکار خود همت می گمارد و در این کار سبکی دارد که نشان میدهد هنوز انتظارات بیجا معصومیت و ساد گیش را تباه نکرده است. بدین‌معنی که با قاطعیت و شیوه‌ای مخصوص جملات را به گونه‌ای دنبال هم میآورد که گویی هریک گواه بر آگاهی فکری و مشخص کنندهٔ اوقاتی است که صرف عالی‌ترین نوع تفکر معنوی شده است. هر اندیشهٔ او همچو سنگ فرسنگ نمائیست که در کنار راه منتهی به اوج کمال فکری خودنمائی میکند. در موردی با مهارت استادانه و شگرفی میگوید : «همه چیزها بنا به ضرورت راه فنا بجایی میسپارند که از آن برخاسته‌اند ، چه بواسطهٔ بی‌داد گری خود باید ، مطابق فرمان زمان ، محاکمه شوند و تاوان بپردازند». چنین ادعای معما آمیز یک

ناخوشبین پارینه و یا سنگ نبشتهٔ ابهام‌زای مرز فلسفهٔ یونان‌را چگونه میتوان تفسیر کرد ؟

تنها طرفدارجدی اخلاف قرن مادر پاررگیز (جلد دوم[۱]، بخش ۱۲) عقیدهٔ مشابهی ابراز میکند. او میگوید : « معیار درست برای قضاوت دربارهٔ هر انسانی ، یا آدمیان بطورکلی اینست که اصلا نباید وجود داشته باشند و برای هستی‌ای که دارند با رنجهای فراوان و مرگ خود جریمه می‌پردازند. از موجوداتی این‌چنین چه انتظار میتوان داشت ؟ مگر نه‌اینکه ما همگی گناهکاران محکوم به مرگ هستیم ؟ ما با زیستن وسپس مردن بسبب اینکه بدنیا آمده‌ایم تاوان میپردازیم.» کسی که چنین استنباط دردآلود را از سرنوشت انسانها میکند ، کسی که میتواند با موشکافی زیاد کیفیت نامطلوب اساسی زندگانی انسانی را تشخیص دهد ، بعید نیست که در مورد ماهیت کل هستی نیز به همان نتیجه گیری غم‌انگیز دست یابد.

کیفیت نامطلوبی که بر سرنوشت بشر حاکم است اینست که زندگیش دستخوش بازی هزاران عوامل ناشناخته و یا شناخته شده است. با دردی عظیم روی براین جهان می گشاید و با تن در دادن به بی‌عدالتی چند صباحی خود را باقی نگه میدارد و سرانجام توان از دست میدهد و می‌میرد. آناکسیمندروس میگوید بی‌جهت ادعا نکنید که معصومید و بی‌عدالتی نمیکنید ، چه اصولا شالودهٔ این جهان ناپایدار را بی‌عدالتی تشکیل میدهد. اگر رنج میکشیم، اگر محکوم به مرگ هستیم ، به این دلیل است که چنین زیستنی نارواست. باقی

Parergis - ۱

ماندن در این جهان نارواست. اما فقط انسان نیست که مرتکب خطا و بی‌عدالتی میشود. تمام وجود یافتگان و یا هر آنچه دارای صفاتی معیّن است تا زمانی که فنا نشده است در مسیر بی‌عدالتی روزگار میگذراند. از انسانی که برای بقای خود در تکاپوست تا پشه‌ای که خون می‌مکد و یا قطرات باران و علفهای هرزه که بناهای رفیع را منهدم میکنند همگی بی عدالتی میکنند. اگر ضامن بقای چند روزهٔ ما و یا هر موجودی در این جهان گذرا بی‌عدالتی‌ست، پس تمام این جهان گذرا مجموعه‌ای از بی‌عدالتیهاست. تمام این جهان پدیده‌ای نامشروع است. دلیل حضور ما و یا هر پدیدهٔ مشخص دیگر در این جهان اینست که از موجودی لایزال و ابدی که مادر و منشاء همه چیزهاست پیوند وحدت بریده‌ایم.

شاید منطقی بنظر نرسد، ولی مسلماً برداشتی انسانی‌است که مثل آناکسیمندروس تصور کنیم که هربوجود آمدنی نشانگر یک جدا-شدگی نامشروع ازگوهر ابدی‌ست: خطایی که جریمه‌اش برای هر کس و هرچیز فقط نابودی‌ست. هرآنچه بوجود آمده است باید راه منتهی به مرگ را درنوردد، و این چه انسان باشد، چه آب و چه گرما و چه سرما فرق نمیکند. هر آنچه دارای صفات معیّن و مشخص است و بتوان احساس و یا درکش کرد، براساس تجارب بس فراوان میتوانیم پیش‌بینی کنیم که زوال خواهد یافت. آناکسیمندروس میگوید این درست نیست که قبول کنیم یکی از پدیده‌های این جهان گذرا منشاء تمام چیزهای دیگر باشد. آب یا آتش و یا خاک و یا هر چیز دیگر را ما بواسطهٔ صفات خاصی که دارند میشناسیم و تجربه

نشان میدهد که دارای صفات مشخص یا خاص بودن یعنی سرانجام فنا یافتن. پس چیزی که خود فنا پذیر است، مثل آب، چطورمیتواند اصل نخستینی برای چیزهای دیگر محسوب شود ؟ طالس در تئوری خود گفته است که آب اصل نخستین و یا مبدأ همه چیزهاست. او آنقدر هوشیار بوده که نگوید آب تبدیل به دیگر چیزها میشود. چون در این صورت تمامی آبها بعلت اینکه زمانهای بس درازی گذشته است باید تا بحال تبدیل به چیزهای دیگر شده بود و در نتیجه چرخ زایشها متوقف میشد. ولی اشکالی که، بهر حال، در تئوری طالس وجود دارد اینست که دلیلی نمی‌یابیم که بتوانیم قبول کنیم آب موجودی‌ست ابدی. حقیقت اینست که آب نمیتواند ابدی باشد چون صفات مشخصهٔ آب، آنرا بنابودی میکشاند. در اینجا آناکسیمندروس نتیجه میگیرد آنچه که واقعاً **هست**، نباید دارای خصوصیات معینی باشد چون در غیر اینصورت مثل هر پدیده دیگری که بوجود آمده است پایان کارش فنا شدن خواهد بود. مرگ ناپذیری و یا جاودانگی اصل نخستین آن گونه که بسیاری از مفسران آناکسیمندروس تصور کرده‌اند در لایتناهی بودن و کمیت بینهایت داشتن آن نیست، بلکه در اینست که اصل نخستین بری از صفات مشخصی است که باعث فنایش شوند. بهمین جهت اصل نخستین را آناکسیمندروس «نامشخص» نامید. با تعبیری این‌چنین، اصل نخستین برتر از هر چیزیست که ظهور میکند وموجودیت میابد. همین برتری‌است که آنرا سرچشمهٔ همه چیزها میکند و باعث میشود که جریان بوجود آمدن‌ها متوقف نشود. این یکپارچگی نهائی موجود ازلی که بطن پیدایش همه چیزهاست و

آناکسیمندروس «نامشخص» نامیده‌اش ، چیزیست که دنیای زایشها نمیتواند توصیفش کند و بنابراین وقتی از آن یاد میشود چیزی منفی بنظر میرسد. برای اینکه درك بهتری داشته باشیم میتوانیم آنرا همانند دینگ آن‌زیخ[1] «موجود قائم بذات» که کانت[2] ، از آن یاد میکند بحساب آوریم.

ممکن است اعتراض شود : آخر این اصل نخستین و یا باشندهٔ ازلی از چه جنسی میتواند باشد ؟ آیا عنصر حد واسطی بین هوا و آب است ؟ آیا چیزی بین هوا و آتش است ؟ اگر هیچ کدام از اینها نیست پس چه نوع چیزیست ؟ کسی که اینگونه به جرّ و بحث میپردازد مسلماً منظور فیلسوف ما را اصلا درك نکرده است. این موضوع درمورد کسانی‌هم صدق میکند که گمان می‌برندآناکسیمندروس احتمالا اصل نخستین را مخلوطی از تمام عناصر موجود می‌پنداشته است. در اینجا لازم است باردیگر توجه خودمان را به این جملهٔ آناکسیمندروس معطوف داریم : «همهٔ چیزهابنا به ضرورت راه فنا بجایی میسپارند که از آن برخاسته‌اند ، چه بواسطهٔ بی‌دادگری خود باید ، مطابق فرمان زمان ، محاکمه شوند و تاوان بپردازند.» نتیجه‌ای که میتوانیم از این کلام فیلسوف بگیریم اینست که از دیدگاهی مطلقاً مادی ، براین مسأله که سرچشمهٔ این جهان چیست ، نظر نیفکنده است. بلکه ، وقتیکه او در کثرت چیزهای وجود یافته مجموعه‌ای از بی‌عدالتیها دیده است که باید به سزای خطای خود برسند ، با تهوری کم نظیر پنجه در گرهٔ عمیق‌ترین مسأله اخلاقیات در

۱ - Ding an sich ۲ - Kant

انداخته‌است. اواولین یونانی است که چنین کرده‌است. آناکسیمندروس میگوید: چرا ما آدمیان می‌میریم ؟ چرا هر موجودی یا چیزی که وجود یافته است باید فنا شود ؟ یا ما حق وجود داشتن داریم یا نداریم ، اگر این حق را داریم پس از چه روست که در میگذریم ؟ دنیای ما دنیای بیدادگری‌ست ، دنیای متغیر ، بی‌آرامش و ثبات است، هرچه در آن است نیز بناحق ابراز وجود میکند. اگر غیر از اینست پس بوجود آمدنها و زادنها مبین چیست ؟ سیمای دردناك و اخم آلود طبیعت و بی‌ثباتی آن ازکجاست ؟ مرثیهٔ پایان ناپذیری که در تمام قلمرو هستی طنین‌انداز است از چه روست ؟ آناکسیمندروس از این دنیا که پدیده‌ای نامشروعش میداند و آنرا نمایانگر وحدت‌ـ گسیختگی ، بی‌عدالتی و وارتدادی بی‌شرمانه از باشندهٔ یگانهٔ ازلی میداند به دژ اندیشه‌های ماوراء طبیعی پناه میبرد و از آن خم میشود و نگاهی براین جهان میافکند و سرانجام پس ازسکوتی اندیشمندانه سئوالی برای همهٔموجودات مطرح میکنند : «ارزش هستی شما چیست؟ و اگر بی‌ارزش است ، پس چرا اینجائید ؟ جواب اینست که گناه شما باعث میشود در هستی خودتان باقی بمانید. تنها با مرگتان است که این گناه زدوده میشود. مرگ سزای شماست. بنگرید که چگونه چین بر رخسار زمین فتاده است و روبه پژمردگی میرود ، نگاه کنید که چگونه دریاها روبه نقصانند و دارند می‌خشکند؛ وجود پوستهٔ آهکی صدف بر سرکوه مبین آنست که تا چه حد دریاها خشکیده‌اند. حتی همین الان هم آتش دارد دنیا را درکام خود فرو میبرد و نابودش میکند. روزی فرا خواهد رسید که این جهان همچو دود و بخار از هم

متلاشی خواهد شد . ولی همواره از نوجهان ناپایداری این چنین تشکیل خواهد شد. کیست که بتواند شما را از نفرین پیدایش یافتن برهاند ؟ »

کسی که چنین سئوالاتی را مطرح میکند ، کسی که افکارش در سیر صعودی خود تمامی زنجیرهای تجربی را از هم میگسلد و در عوض دست بر آنچه برتر است می‌یازد چنین فردی مسلماً از نحوهٔ زندگی عادی و معمولی خوشش نمی‌آید. روی این اصل براحتی میتوانیم شرحی را که از شیوهٔ زندگی و رفتار او داده‌اند درست تلقی کنیم. میگویند او در جامه‌ای با شکوه ره می‌پیمود و در حرکات و رفتار روزانهٔ خود غروری والا و تراژیک نشان میداد. او همانطور که می‌نوشت زندگی میکرد ، در سخن گفتن خود همان وقاری را داشت که از لباس پوشیدنش پیدا بود ، دستهای خود را طوری بالا میبرد و پاهای خود را بنحوی قرار میداد که گویی این هستی درامی تراژیک بود که در آن برای ایفای نقش یک قهرمان زائیده شده بود. او با این کارهایش سرمشقی برجسته برای امپدوکلس بشمار میرفت. همشهریهای او بعدها بعنوان رهبر مستعمره‌ای که مهاجرانی چند تشکیلش داده بودند انتخابش کردند. شاید آنها خوشحال بودند که افتخاری بر وی ارزانی کرده و در عین حال از شرّش خلاص شده بودند. افکار او نیز از محدودهٔ زادگاهش گذشت و در جاهای دیگر برای خود طرفدارانی پیدا کرد. درافسوس[1] والئا[2] نفوذ فکر او بحدی بود که مردم نمی‌توانستند خود را کنار بکشند و بی‌تفاوت بمانند و

---

[1] Ephesus - ١
[2] Elea - ٢

در این دو شهر بود که شالودهٔ مکتب بزرگی از فلسفه ریخته شد و نامی پایدار بخود گرفت.

در اینجا بجاست که مقایسه‌ای بین فلسفه طالس وآناکسیمند ـ روس بکنیم تا جنبه های آندو روشنتر جلوه کند. طالس در بیان اصل فلسفی خود از محدودهٔ دنیای مادیات و چیزهای مملوس فراتر نرفت و تمام عناصر ، موجودات و پدیده‌های این جهان را صور مختلف ماده‌ای واحد یعنی آب بحساب آورد. کاری که او کرد این بود که لزوم ساده کردن قلمرو کثرت را برای پی‌بردن به اصل وجود نشان داد. آناکسیمندروس به این قانع نمی‌شود و دوگام فراتر بر میدارد و سعی میکند به دو سئوال خودش پاسخ دهد. سئوال اول اینست که اگر جهان هستی در واقع عبارت ازموجودی یکتا وابدیست پس تنوعی که مشاهده میکنیم چطور امکان پذیر شده و آنرا چگونه میتوانیم توجیه کنیم ؟ در اینجا تناقض ، تباه پذیری و عدم ثباتی که در ذات هر یک از پدیده‌های کثرت است کلیدی برای حل این معما بدست او میدهد و نتیجه میگیرد، چون همگی چیزهای متنوع پایداری ندارند و راه فنا می‌پیمایند آنها را نباید بصورت موجوداتی مطلق و در سطح موجود راستین ابدی بحساب آورد. وجود آنها را فقط از نظر اخلاقی میتوان توجیه کرد و نه ازنظرهستی بمعنای واقعی. موجودیت کثرت نارواست ، روی همین اصل است که هر یک از پدیده‌های آن با پیمودن راه فنا تاوان جرم خود را که همانا بقای ناروای چند روزه‌اش باشد، بپردازد. ولی در اینجا فیلسوف ما سئوال دیگری در برابرخود می‌بیند : چرا تمام چیزهائی که پیدایش یافته‌اند تا بحال فنا نشده‌اند ،

مگر نه اینکه تا بحال زمانی بی‌نهایت طولانی سپری شده است ؟ بعبارت دیگر ، علت تداوم جریان پیدایش یافتن چیست ؟ در اینجا وی با توسل جستن به امکانی عرفانی خود را از اسیر شدن در دام این سئوال نجات میدهد و قبول میکند که تداوم همیشگی جریان پیدایش یافتن مربوط به اینست که سرچشمه‌اش فقط در موجود ابدی‌ست و بس ؛ بعبارت دیگر شرایطی که باعث میشود خللی در یکپارچگی موجود ابدی حاصل آید و جزئی از آن بصورت چیز پیدایش یافته‌ای برای مدتی در غرقاب بی‌عدالتی ابراز وجود کند برای همیشه بطور تغییر ناپذیری باقی است، سازمان هستی به گونه میباشد که پایانی برای پیدایش موجودات متنوع از بطن یا از رحم « موجود ابدی مشخص ناشدنی» نمیتوان انتظار داشت. در اینجا آناکسیمندروس از فراتر رفتن بازمیماند ، چه بر سر کوهساران جهان بینی وی نکته‌ای مبهم بسان شبحی غول‌آسا خود نمائی میکند که امکان پیشروی را سلب میکند. هرچه خواسته‌اند ژرفای این معما را بکاوند و به کنه آن دست یا زند ، که چطور از موجود نامشخص چیزی مشخص ، از موجود ابدی چیزی ناپایدار ، از موجود دادگر چیزی بی دادگر پدید میآید ، در غلظت شبانهٔ بیشتری فرو شدند.

۵

درست در شب اسرارآمیزی که ظلمت ابهام مشکل آناکسیمند روس یعنی مسأله بوجود آمدن پدیده‌های گوناگون را در خود پوشانده بود، مردی از «افسوس» بنام هراکلیتوس پای به میدان نهاد وبا فروغی شگرف بسان آذرخش آسمانی آنرا روشن ساخت. او خطاب به دوستداران حقیقت و پویندگان راه حکمت چنین اعلام داشت: «من نیز چون شما جویای حل معمای هستی بوده‌ام، روی این اصل با دقت بر این جهان نظر فکنده‌ام ولی آنرا سرای بیدادگریها و میدان اعدامی برای تعدادی محکوم و یا پدیده‌های وحدت گسیخته از موجودی لایتغیر و بی‌تحرك جاودانی نیافته‌ام. من این جهان را در مجموع دست پروردۀ عدالت کامل یافته‌ام که هریك از پدیده‌هایش به تبعیت از آهنگ موزون نظمی خلل ناپذیر در حال تغییر یافتن و دگرگون شدن است. من هیچ پدیده‌ای را نمی‌بینم که از ثبات و سکون برخوردار باشد. هر موجودی در هر آن تغییر میکند وکاملا آنچه در لحظه‌ای پیش بود نیست، بعبارت دیگر، آنچه من

می‌بینم «شدن» میباشد و بس. من به «بودن» یا تغییر نپذیرفتن چیزی در یک واحد زمانی نسبتاً بزرگ، مثلا دو لحظه، معتقد نیستم. «شدن»، فکر مرا بخود معطوف داشته است. تمام نیروهای شگرف طبیعت در خدمت آنند تا تغییر و دگرگونی در هر یک از موجودات متوقف نشود. من تغییر یا پیدایش یافتن را مکافات و تنبیه تلقی نمیکنم بلکه آنرا بجا و حق میشمارم. اگر بنا بود طغیان و سرکشی یا ارتداد و قانون شکنی اصل حاکم براین جهان باشد، اگر بنابود بی‌عدالتی براین جهان حکومت کند، اگر بنا بود خطا وگناه شالودهٔ وجود هر چیزی در این جهان باشد دیگر هماهنگی، نظم و قانون نمی‌توانست وجود داشته باشد، دیگر زئوس و دخترش دیکه[1] که حامی قانون است نقشی در این جهان نمیتوانستند داشته باشند. اگر می‌بینید در محدوده و موقعیتی خاص ظاهراً یکی مظلوم و دیگر ظالم واقع شده اینرا بحساب حکومت مطلق ظلم در این جهان مگذارید چه اگر مسئله را در مجموع بررسی کنید به محکومیت این جهان رای نخواهید داد.»

با درکی این‌چنین که از روی فراست ذاتی حاصل شده بود، هراکلیتوس به نفی دو موضوع که بنظرش بی‌اساس بودند پرداخت. نخست اینکه او منکر دوگانگی دو دنیای کاملا متمایز از هم شد- دوگانگی‌ای که آناکسیمندروس مجبور به پذیرفتنش شده بود. بدین معنی که دنیای مادی را جدا از دنیای معنوی یا عالم برین قلمداد

۱- Dike

نکرد. این موضوع را که برای کیفیت‌های مشخص قلمروی و برای اصلی توصیف ناپذیر یا «نامشخص» قلمروی دیگر وجود دارد بی‌اساس شمرد. پس از برداشتن این قدم اول دیگر چیزی نبود که بتواند او را از برداشتن قدم دوم باز دارد. قدم دوم او این بود که بطورکل منکر «بودن» شد. چه بنابر عقیده وی همه چیز این دنیا تحت قوانینی نگاشته نشده‌ای بطرف بالا وپائین ، بدین سوی و آن سوی درنوسان وتحرکی دائمی‌است و هیچ موردی نمی‌یابیم که مبین رکورد ، توقف و تغییر ناپذیری چیزی باشد. در مسیر این تحرك سدی وجود ندارد. با صدایی رساتر از آناکسیمندروس وی اعلام کرد : «در دنیا فقط «شدن» هست و نه « بودن » فریب مخورید ! تقصیر از درك ناقص شماست و نه طبیعت چیزها که باور میکنید در اقیانوس زایشها و مرگ در جائی قطعه خاکی بی‌اینکه دستخوش تغییر باشد خود نمائی میکند. شما چیزها را چنان می‌خوانید که گویی لااقل تا مدتی دوام دارند ولایتغیر باقی می‌مانند ، معهذا حتی‌جویی که درآن برای بار دوم قدم نهاده‌اید همان جویی نیست که نخستین بار پای گذارده‌اید.»

آنچه در هراکلیتوس شکوهمند است اینست که وی حل نهائی مسائل را بطور اعجاب انگیزی حدس می‌زند و به نیروی صائب اندیشی آنی توسل می‌جوید. ما طرز تفکر دیگری هم داریم که از پیوند استنباطات منطقی بهم دیگر حاصل میشود. نسبت به این نوع طرز تفکر ، فیلسوف ما ، خود را سرد ، بی‌علاقه و حتی مخالف نشان میدهد و چنین بنظر میرسد هرگاه بتواند آنرا با حقیقتی که از روی

حدس دریافته است و یا از راه درك مستقیم کسب کرده نهی کند احساس شعف میکند. نمونهٔ بارز آن ادعائی نظیر این است :«هر چیز همواره متضاد خود را بهمراه دارد.» این و برخی دیگر از گفته‌های وی دارای چنان لحن رك و غیر قابل انتظاری است که ارسطو او را در مقابل دادگاه عقل به ارتکاب بزرگترین جرم یعنی گناه علیه قانون تناقض متهم کرد. ولی تفکر حدسی و یا صائب اندیشی آنی دو چیز را در بر میگیرد : نخست ، دنیای رنگارنگ و تغییر پذیر کنونی را که تجاربمان ناشی از تماس با آن است ، دوم ، زمان و مکان را : شرایطی که خود بخود هر تجربه‌ای را در این جهان امکان پذیر میسازد. با اینکه زمان و مکان هیچ یك دارای محتوائی معین نیست و از هر تجربه‌ای مستقل میباشد و وابسته به چیز دیگری جز خود نیست معهذا میتوان با حدس و فراست و یا درك مستقیم پی برد که چیستند. وقتی هراکلیتوس با چنین نحوی به تعمق و ممارست دربارهٔ زمان میپردازد ، یعنی جدا از هر تجربه‌ای ، در آن آموزنده‌ترین نمود آن چیزهایی را می‌یابد که در حیطهٔ درك مستقیم یا حدس صائب قرار دارند. برای اینکه این موضوع روشن شود اشاره به استنباط شوپنهاور از زمان میکنیم که با استنباط هراکلیتوس یکی‌است. بنا به اظهار نظری که شوپنهاور بارها در مورد زمان کرده است ، موجودیت هر لحظه منوط به مرگ لحظه پیشین است ، بعبارت دیگر هر لحظه فقط از مردهٔ لحظهٔ پیشین یعنی پدرش تغذیه میکند و خود نیز فوری به طریقی مشابه بوسیله لحظهٔ بعدی بلعیده میشود. و نیز اینکه گذشته و آینده بسان هر رؤیائی از میان رفتنی است ، وحال چیزی جز مرز تهی از

اندازه و بُعد و ناپایدار بین آن دو نیست و نیز اینکه ، مکان درست مانند زمان است و باهم بودن چیزها در زمان و مکان چیزی جز موجودیتی نسبی نیست ، یعنی هر چیز بواسطه و برای چیزی نظیر خود وجود دارد ، یا بگفته دیگر ، بواسطه و برای چیزی که خود نسبی میباشد. ـ این حقیقی‌است که فوری برای‌هرکس بدیهی جلوه میکند ، حقیقتی که‌رسیدن به آن از طریق استدلال و برهان بی‌اندازه مشکل است. اما کسی که خود را مستقیماً با آن مواجه مییابد ناچار است همان نتیجه‌ای را بگیرد که هراکلیتوس گرفته است و بگوید ، ماهیت کلی واقعیت در کنشهای آن مستتر است و اینکه برای آن بودنی به گونهٔ دیگر وجود ندارد.

اینکه در دنیا منحصراً و بطور دائم پیدایش یافتن وجود دارد و هیچ واقعیتی پایدار نیست و تمام چیزها پیوسته از خود کنش نشان میدهند و بی‌هیچ وقفه‌ای در جریان پیدایش یافتنند و هرگز از موجودیتی ثابت برخوردار نیستند ، یا بعبات دیگر « بودن » در دنیا وجود ندارد وفقط «شدن» هست ، اندیشهٔ خوف‌انگیز وفلج کننده‌ایست. تأثیر آن تقریباً شبیه احساسی است که در موقع حادث شدن زلزله به آدمی دست میدهد ، یعنی شخص بناگاه متوجه میشود زمینی که به استحکام و سختی آن ایمان داشته زیرپایش سست شده و دارد فرو میریزد. نیروی شگفت‌انگیزی برای تبدیل چنین واکنشی به متضاد آن ، یعنی به احساسی از والایی و تعجبی پر شکوه ، لازم است. هراکلیتوس با توجهی که به جریان عملی پیدایش یافتن و از میان رفتن چیزها کرده بود به چنین مقصودی نائل شده بود. این جریان را

او بسان فعالیت یاواکنشی میداند که دو قطب مخالف نسبت بهم دارند. دو ماهیت متقارن یک نیرو که در جهت یگانگی در تلاشند و همینکه میخواهند به اتحاد کامل با همدیگر دست یابند باز از هم روی بر میتابند. دائماً هر ماهیتی با خود درکشمکش است چون از دو قطب متضاد تشکیل شده که با هم سازگار نیستند و میخواهند از هم جدا شوند ، دائماً این اضداد تا زمانی که از هم دورند برای رسیدن بهم در جنب و جوشند. زمانی همچو عاشق و معشوقی شیدا برای وصال با یکدیگر بی‌تابی میکنند و پس از وصلتی نافرجام برای گریز از هم کوشش میکنند. وقتی که هراکلیتوس میگوید هر چیز متضاد خود را بهمراه دارد منظورش همین است. مردمان عادی با دیدن چیزی خیال میکنند که آن چیز ثابت وکامل و همیشگی‌است ، درحقیقت ، علی‌رغم گمان آنها ، روشنائی و تاریکی ، تلخی و شیرینی در هر لحظه‌ای بهم چسبیده‌اند و درهم گره خورده‌اند ، درست مانند دو کشتی گیر که زمانی این یکی و زمانی آن دیگری حریف را به زیر برد. هراکلیتوس میگوید عسل هم از تلخی برخوردار است و هم از شیرینی ؛ خود دنیا شراب مخلوطی است که باید پیوسته بهم بخورد. پیکاراضداد است که از آن پیدایش یافتن ناشی میگردد. کیفیتهای مشخصی که بنظر پایدار میرسد چیزی جز برتری آنی یکی از دو هماویز نیست. اما این بهیچوجه مبین پایان پیکار نیست. مبارزه تا ابد ادامه دارد. هر رویدادی بسبب این مبارزه به وقوع می‌پیوندد و فقط در مبارزه است که عدالت ابدی پدیدار میشود. این نظریه‌ای‌است بس با شکوه که ازاصیلترین تاروپود هلنیزم ، یا فرهنگی با معیارهای والا برمی‌خیزد. نظریه‌ای که مبارزه

را مظهر عدالت جاوید و تسلط این عدالت را بر همه چیزها اصلی خلل ناپذیر شمرده است. فقط از عهدهٔ یک یونانی بر میآید که در تلاش خود برای پی بردن به راز عالم به استنباطی این چنین دست یابد. در اینجا هراکلیتوس نه تنها رقابت افراد یونانی را باهم برای بدست آوردن برتری بیشتر، پیکار شهرها و احزاب سیاسی را جهت کسب قدرت، و روح مبارزه‌طلبی یک هنرمند را جهت برتری بر هر رقیبی بمنظور رسیدن به مرتبه‌ای والاتر و نیز زور آزمایی‌های بدنی را که بصورت مسابقات ورزشی در آن زمان به شدت ادامه داشت نهی و انکار نکرده است، بلکه مدعی شده است که اصولا چرخ عالم بر محور مبارزه دور میزند. به عقیدهٔ هراکلیتوس، درست همانطور که یک یونانی با چنان اعتقاد راسخی مبادرت به پیکار میکرد که گویی حق را فقط وی به گردن داشت و در هر لحظه سرنوشت پیروزی را معیار قضاوتی بی‌نهایت مطمئن تعیین میکرد، بهمان‌ترتیب نیزصفات متضاد درگیر زورآزمائی با یکدیگرند و از قوانین و معیارهای تخلف ناپذیر رزم تبعیت میکنند. چیزهایی که ظاهراً در فکر آدمی، همچو در فکر حیوانات، مشخص و پایدار بنظر میرسند در واقع اینطور نیستند. آنها فقط پرتو و جرقهٔ شمشیرهای آخته‌اند، درخشش‌های برق آسای پیروزی هستند که درنتیجهٔ کشمکش اضداد با همدیگر حاصل گشته‌اند.

٦

در حالیکه تخیل هراکلیتوس شاهد این جنبش و تحرك متوقف ناشدنی عالم بود و بسان تماشاگر کامیابی طوری به این «واقعیت» مینگریست که گویی زوج کشتی گیران بیشماری مشغول پیکار پر نشاط تن به تن هستند و داورانی بس جدی قضاوتشان میکنند ، با فراست عمیقتری دریافت که دیگر زوجهای مبارز جدا از داورانشان نیستند ، بلکه آنها را وابسته بهم دیگر و درگیر تلاشی همانند یافت ، زیرا چنین بنظر میرسید که خود داوران نیز در این مسابقه شرکت جسته‌اند ومبارزه گران دارند درباره‌شان قضاوت میکنند. همین امر را هراکلیتوس بعنوان عدالتی حاکم و جاودانه تلقی کرد و جرأت نمود که اعلام کند : «کشمکش همگان عدالت محض است ! در واقع ، همه یکیست و یکی همه است. چه اگر اینطور نیست ، پس جوهر و ماهیت کیفیاتی که به آنها اشاره شد چیست ؟ آیا آنها را باید خدایانی مرگ ناپذیر شمرد ؟ آیا آنها چیزهای جدا از همند که از ازل و بی‌هیچ پایانی با استقلال کامل از یکدیگر برای خودشان ابراز وجود

میکنند ؟ و اگر دنیائی که ما شاهدش هستیم از هیچ توقفی برخوردار نیست و بجز پیدایش یافتن و راه عدم پیمودن کار دیگری از عهده‌اش ساخته نیست ، آیا امکان دارد که تمامی کیفیات مورد بحث حکایت از وجود جهان دیگری کنند و مثلا دنیای ماوراء طبیعی را تشکیل دهند ؟ اگر اینطور است چطور میتوان پذیرفت که در این جهان ماوراء طبیعی وحدتی وجود داشته باشد ، وحدتی که آناکسیمندروس فرا سوی نقابهای بی‌قرار کثرت جویایش بود ؟ چنین دنیائی اگر وجود داشته باشد باید از عناصر جاویدان گوناگون تشکیل شده باشد.»

در اینجا مسئله‌ای که پیش میآید اینست که نکند هراکلیتوس باوجوداینکه خود با قاطعیت انکار کرده است ، به‌وجوددوجهان متفاوت و با دو نظام مغایر اعتقاد داشته ، منتهی خود رابراه دیگر زده است. آیا یکی از این دو جهان قلمرو خدایان و اهریمنان مرگ ناپذیر بیشمار است ،بعبارت دیگر از موجودات یا چیزهای واقعی **فراوانی** تشکیل شده است ـ و دنیای دیگر دنیای آدمیان است که فقط جنگ خدایان و اهریمنان و برق نیزه‌های معنوی یا خدایی را نظارت میکند ـ بگفته دیگر ، دنیای پیدایش یافتن ؟ آناکسیمندروس برای فرار ازکیفیات مشخص به بطن دنیای ماوراء طبیعی یا «نامشخص» پناه برد ، و از آن رو که آنها پیدایش میافتند وبه عدم می‌پیوستند، منکر واقعی بودنشان شد و موجودیتشان را موجه و اساسی قلمداد نکرد. ولی در مورد نظریهٔ هراکلیتوس میتوانیم دچار این شبهه شویم که منظور فیلسوف از «شدن» پیکار قابل رؤیت بین چندین کیفیت مطلق و ازلی‌است که بصورت پیدایش یافتن تجلی میکند. آیا صحبت ما دربارهٔ پیدایش

یافتن ناشی از ضعف بصیرت بشری‌است ، در حالیکه درحقیقت اصلا پیدایش یافتنی وجود ندارد ، بلکه فقط به این علت که چند عنصر ابدی که نه زاده شده‌اند و نه می‌میرند درکنار هم خودنمایی میکنند ما خیال میکنیم پیدایش یافتنی صورت گرفته است ؟

اگربنا باشدبا این گونه حدسها و تفسیرها فکر خود را در دخمه‌ای پیچ درپیچ سرگردان کنیم از آنچه منظور واقعی هراکلیتوس است‌دور میافتیم و بالاخره هم راه بجایی نخواهیم برد. چه‌هراکلیتوس باز هم تکرار میکند «همه یکیست و یکی همه است.» اینکه کیفیات گوناگونی را ما درك میکنیم نه از آن روست که آنها عناصر ابدی میباشند و نه اینکه خطایی از طرف حواسمان سرزده است. در نتیجهٔ اشتباه حواس ما نیست که چنین پدیده‌هایی واقعی بنظر میرسند.

بعدها آناکساگوراس‌تصور میکند که آنها عناصر ابدی هستند و پارمنیدس‌خیال میکند آنها زائیده اشتباه حواس ما میباشند. درحالیکه هراکلیتوس آنها را نه موجوداتی لایتغیر و مطلق میداند ونه تصاویری ناپایدارکه بر پرده فکر منعکس شده‌اند. سئوالی که پیش‌میآید اینست که در این صورت آنها چیستند ؟ امکان سومی هم هست که برای هراکلیتوس تنها امکان بشمار میرود و پی‌بردن به آن نه از طریق موشکافیهای دیالکتیکی ممکن است و نه باکمك گرفتن از محاسبات استدلالی. نظریه‌ای که هراکلیتوس در این مورد ارائه کرده حتی در قلمرو اندیشه‌های بسیار عجیب عرفانی و استعاره‌های غیر قابل انتظار که در نمایاندن ماهیت عالم ابداع شده است بی‌سابقه جلوه میکند: «دنیا **بازی**ئیست که زئوس بدان سرگرم است،» یا به بیانی صحیحتر،

«دنیا عبارت است از بازی آتش با خودش. فقط درچنین صورتی‌است که یک چیز درعین حال میتواند همه چیز باشد.»

برای اینکه روشن کنم چرا آتش از نظر هراکلیتوس نیروئی جهان آفرین محسوب میشود، توجه خواننده را به‌طریقی که آناکسیمندروس بدان توسل جست و نظریهٔ آب را بعنوان اصل نخستین همه چیزها گسترش داد جلب میکنم. آناکسیمندروس که در اساس به طالس تأسی کرده بود، پس از بررسیهای بیشتر به این نتیجه رسیده بود که آب را نباید ابتدائی‌ترین شکل هستی در این جهان برشمرد. بفکر او چنین رسیده بود که رطوبت از امتزاج گرما و سرما تشکیل شده است و بهمین جهت گرما و سرما بنظرش مراحل ابتدائی‌تری از آب بشمار میآمدند، یعنی اول باید گرما و سرما وجود داشته باشد تا آب بتواند بوجود آید. روی این اصل دو کیفیت گرما و سرما از قدمت بیشتری برخوردارند تا خود آب. با جدایی این دو از ذات اصلی یا «موجود نامشخص» است که پیدایش‌یافتن آغاز میگردد. هراکلیتوس، تا جائیکه مربوط به علم فیزیک میشد، خود را تابع آناکسیمندروس میکند و از چیزی که آناکسیمندروس گرما مینامد تعبیر جدیدی میکند وآنرا نفس گرم، بخار خشک و بدیگرسخن، آتش میخواند. درباره این آتش فیلسوف ما همان چیزهائی را میگوید که طالس و آناکسیمندروس درباره آب گفته بودند. بعقیدهٔ او هریک از پدیده‌های این عالم نمودار نوعی دگرگونی آتش است. پس در اصل آتش است که در مسیرهای شدن، دگرگونیهای بیشماری می‌یابد و به صور مختلف خودنمائی میکند. از همهٔ این دگرگونیهای مختلف سه

حالت عمده وجود دارد که عبارتنداز گرمی ، رطوبت و انجماد. زیرا آب در مسیری که بطرف پائین طی میکند بدل به خاك میشود و در مسیری که بطرف بالا طی میکند تبدیل به آتش میگردد ، یا ، همانطور که ظاهراً هراکلیتوس بطور دقیقتری اظهار نظر کرده است : از دریا فقط ابخرهٔ خالص بر میخیزد که بمنزلهٔ غذائی برای کواکب ، آنها را فروزان نگه‌میدارد ، از خاك فقط بخارهای تیره و مه گونه‌ای بلند میشود که رطوبت از آن قوت خود را بر میگیرد. ابخرهٔ خالص از تبدیل دریا به آتش حاصل میشود ، بخارهای ناخالص از تبدیل خاك به آب . بدینسان دو مدار دگرگونی آتش همواره در جهت زیرین و زبرین ، به پیش و به پس ، به محاذات یکدیگرند: از آتش به آب وزآب به خاك ، از خاك دوباره بـه آب ، از آب بـه آتش ، ادامه دارد. گرچه هراکلیتوس درمورد عقاید اصلی پیرو آناکسیمندروس است ، ولی از لحاظی نیز مستقل ازآناکسیمندروس و حتی مخالف با اوست ، بخصوص در مورد سرما بعنوان ماهیتی جدا و مستقل بـا آناکسیمندروس موافق نیست و اصولا سرما را بعنوان عامل دخالت کننده در تحولات فیزیکی حذف میکند. آناکسیمندروس سرما وگرما را درکنار هم نهاده و ارزش یکسانی برایشان قائل شده بود و آب را حاصل مشارکت برابر هر دو میدانست. هراکلیتوس بنابر ضرورت نمی‌توانست چنین استنباطی را قبول کند ، اگر هر چیز آتش است ، علی‌رغم تمام دگرگونیهایش نمیتوان پذیرفت که ماهیت متضاد مطلق دیگری وجود داشته باشد . روی همین اصل شاید آنچه راکه سرما نامیده میشود فقط بعنوان درجه‌ای ازگرما تعبیرکرده بود. البته او

میتوانسته چنین تعبیری را بی‌هیچ اشکالی به اثبات برساند . ولی مهمتر ازاین اختلاف نظر او با آناکسیمندروس، توافقی‌است که او با آناکسیمندروس دارد. هر دو فیلسوف براین عقیده‌اند که دنیا با به انتها رسیدن و باز سرآغازی نوین پیدا کردن دائماً به وضعی مشابه تکرار میشود. هراکلیتوس میگوید دنیا در آتشی جهانی نابود میشود و دوباره به وضع گذشته پدیدار میگردد. تمامی دنیا روزی جزیی از حریقی عظیم خواهد شد ، حریقی جهانی که در آن نشانه‌ای از هیچ یک از پدیده‌های متنوع فعلی وجود نخواهد داشت. نه آبی وجود خواهد داشت نه درختی و نه خاکی ، نه انسانی‌و نه حیوانی و نه خدایانی، فقط آتش خودنمائی خواهد کرد وبس ؛ چون دنیا بدینسان به انتهارسیدسرآغازی‌خواهدشد که‌پدیده‌های‌متنوع به‌تدریج‌ظهور کنند.

هراکلیتوس ، با تأکیدی فوق‌العاده ، فاصله زمانی را که در آن جهان بسوی حریق عظیم پیش میتازد و بصورت آتش خالص در میآید دوران تمایل ، خواست و یا نیاز میشمارد ؛ محو شدگی کامل در آتش را مرحلهٔ اشباع میداند. برماست که بپرسیم او این انگیزهٔ تازه آتش را برای تشکیل کائنات ، این فوران جدید هستی را بصورت کثرت چگونه توجیه کرده و برآن چه نام نهاده است. این ضرب‌المثل یونانی که «سیری [حالت اشباع] باعث پیدایش هوبریس[1] [غرور لجام گسیخته] میگردد» بنظر میرسد که کلیدی برای حل این معما بدستمان دهد ؛ و واقعاً آدمی ممکن است برای لحظه‌ای از خود بپرسد ، نکند هراکلیتوس این بازگشت به کثرت را ناشی از هوبریس

۱ - Hybris

یا غرور لجام‌گسیخته بداند ؟ فقط کافیست چنین فکری را جدی تلقی‌کنیم و با روشن ساختنش بعنوان حربه‌ای علیه فیلسوف بکار ببریم ، در آن صورت خواهیم دید که چگونه سیمای هراکلیتوس در برابر چشمانمان تغییر میکند ، فروغ پر افتخار دیدگانش به خاموشی میگراید ، بر چهره‌اش آژنگی حاکی از رخوت نقش می‌بندد و با دلی آکنده از درد بی‌اینکه دفاعی بکند خود رابکنار میکشاند. دراینجاست که میتوانیم دریابیم چرا بعداً مردم عهد باستان به وی لقب «فیلسوف گریان» داده بودند. کلمه هوبریس یا غرور لجام‌گسیخته یا تفرعن برای یونانیان هرگز مفهومی والا نداشته است. پس اگر قبول کنیم تنوع وکثرت ناشی از هوبریس است مگر نه اینکه میتوان نتیجه‌گرفت تمامی جریان عالم عمل مجازاتی برای چنین سرکشی و عصیان است؟ کثرت نتیجه‌کرداری پلید است ؟ دگرگونی پاکی به ناپاکی بعلت بی‌عدالتی‌است ؟ آیا در این صورت گناه و جرم شالودهٔ هرچیز مادی یا دنیای شدن ، و یا هر فرد را نمی‌سازد ؟ مگر نه اینکه در این حالت مسئولیتی متوجه‌کسی و چیزی نیست بلکه در آن واحد هرکس و هر چیزی محکوم به این است که همواره و از نو عواقب ناشی از پلیدی را بر خود هموار سازد و تحمل کند ؟ چنین استنباطهائی برای کسانی که نمی‌خواهند یا نمی‌توانند به ژرفای اندیشه هراکلیتوس پی ببرند شاید دستاویزهای قانع کننده‌ای باشد ، ولی خود فیلسوف در مقابل آنها بی‌تفاوت و حتی سرد است و بهیچ وجه اصرار نمی‌ورزد عقیدهٔ خودرا بر کرسی بنشاند.

۷

براستی کلمهٔ خطرناك هوبریس سنگ محکمی برای هر محقق فلسفه هراکلیتوس است. در اینجا او باید نشان دهد آیا استاد خود را درك کرده و یا در شناختنش درمانده است. آیا در این دنیا خطا و جرم ، بی‌عدالتی ، تضاد و رنج وجود دارد یا نه ؟

هراکلیتوس میگوید : بله اینها همه وجود دارد ، ولی فقط برای فکر محدود بشری که چیزها را جدا ازهم می‌بیند و نه وابسته به یکدیگر ، برای خدائی که همه چیزها را از نطفه‌ای واحد میداند چنین نیست. برای او تناقض عین توافق است و از تمام تناقضات عالی‌ترین هماهنگی حاصل میشود ، هماهنگی‌ئی که بچشم عادی انسانی نمی‌آید ، ولی برای کسی چون هراکلیتوس که همداستان با خدای فکور با دید خرد بر همه چیز می‌نگرد قابل درك است. در مقابل نگاه آتشناك او که میتواند به کنه همه چیز نفوذ کند حتی قطره‌ای هم از بی‌عدالتی در جهان پر تنوع پیرامونش وجود ندارد. هراکلیتوس میگوید : برای درك واقعیت این جهان نباید با دیدی

محدودو کوششی ناقص مسائل راسنجید بلکه باید به لوگوس[۱] یا دریایت با شکوه و نیرومندی که بر جهان حکومت میکند نیک گوش فرا دهیم و با فکری توانا سعی کنیم مسائل را روشن نمائیم. در آن صورت است که به‌دانائی‌دست توانیم یافت وخواهیم فهمید که همه چیز یکیست. برای کسانی که بیدارند جهان از وحدت کامل برخوردار است و کثرتی که می‌بینیم منبع واحدی دارد و دگرگون شده یک‌چیز است که بالاخره بشکل نخستین بر میگردد. هراکلیتوس حتی انگیزه‌ای راکه سبب میشود آتش ناب بصور ناقص گوناگون نمودار شود با استعاره‌ای عالی توجیه میکند. در این دنیا بازی معصومانه‌ای بیش درجریان نیست، بازی‌ئی همانند آنچه کودکان و هنرمندان بدان مشغولند. در این آمدنها و رفتنها ،در این شکل گرفتنها و نابود شدنها منظوری اخلاقی یا هدفی ربانی دخالت ندارد. همانگونه که کودکان و هنرمندان بازی میکنند ، آتش جاویدان نیز ببازی مشغول است ، آتشی که در عین معصومیت‌هم میسازد وهم‌ازمیان‌برمیدارد. اینست‌بازئی که آتش بین یک حریق جهانی تا حریقی دیگر با خود میکند. در طول این مدت خود را بدل به آب و یا خاك میکند ، همچو کودکی درساحل دریا بُرجهائی از شن بنا میکند ، کومه‌ها بر پای میدارد و آنها را در هم میکوبد. این بازی را چند وقت به چند وقت از نو آغاز میکند. لحظه‌ای فرا میرسد که دلسیر میگردد آنگاه باز هم نیازی در ذاتش برانگیخته میشود که از نو وادارش بکار آفریدن میکند. این نیاز همان است که یک هنرمند در خود احساس میکند و در نتیجه اثری را

Logos - ۱

خلق میکند. این هوبریس یا تفرعن نیست که سبب آفرینش دنیای نوساخته میشود، بلکه انگیزهٔ بازی کردن است. عالم طفلی‌است که سرگرم بازیست، پادشاهی یک کودك . این طفل گاه بگاه اسباب بازیهایش را به دور می‌افکند و بار دیگر با هوسی معصومانه بازی را شروع میکند. اما وقتی به ساختن میپردازد، طوری چیزها را روی هم می‌چیند و پیوند میدهد و شکل می‌بخشد که با نظام همیشگی و قوانین ذاتی مطابقت میکند .

تنها کسی که سلیقه‌ای عالی دارد و زیبائی را می‌ستاید میتواند این چنین بدنیا بنگرد. کسی که درك کرده در وجود هنرمندان هزاران عوامل مختلف و ناسازگار سرانجام دست بدست یکدیگر میدهند و با پیروی از نظمی ذاتی آنان را در مسیر زندگی هنری میکشاند ، کسی که تشخیص داده در خلق یك اثر هنری چندین عامل مغایر دخالت داشته و از تجمع آنها هماهنگی دلنشینی حاصل گردیده است ، کسی که میداند یك هنرمند با وجود موقعیت شامخ فکری‌ئی که دارد عملا دست از کار خود نمی کشد ، کسی که میداند از روی ضرورت ، کشمکش‌های متضاد ، عوامل متفاوت باید با هم در آمیزند تا اثری با شکوه بوجود آید ، چنین کسی شاید بتواند به نتیجه‌ای که هراکلیتوس بدان دست یافته برسد.

از فیلسوفی که از دیدگاهی چنین برجهان مینگرد ما نباید انتظار داشته باشیم بمنظور ارشادمان اساس فلسفه‌اش را بر اصول اخلاقی و دستورالعملهای آمرانه قرار دهد و وقت خود را صرف آن کند که مارا ازطریق عادی و معمولی زندگی‌خودمان بازدارد وبهرنحوی

که شده در مسیر معین و محدودی به فعالیت وادارد. ازین بدتر آنست که بخود فیلسوف تهمت بزنیم که پای بند هیچ فکر و اصلی نیست و بی‌هدفی را شیوهٔ زندگی خود قرار داده است. انسان تا آخرین ذرهٔ وجودش تابع جبر هستی‌است و به هیچ‌وجه «آزاد» نیست. ما نمی‌توانیم بطور دلخواه ذات اصلی خودمان را مثل جامه‌ای که در برداریم عوض کنیم - چنین انتظار ابلهانه‌ای را هر فلسفه جدی با تمسخر کافی رد کرده است. بسیار اند کسانیکه آگاهانه با تبعیت از معیارهای لوگوس و با دید وسیع و همه جا بین هنرمند زندگی کنند. چشمان و گوشهای و فکر اکثریت مردم بخصوص وقتیکه «لجن مرطوب روحشان را انباشته است» شاهد بدی برای درك واقعیت هستی است. پرسیدن اینکه‌چرا اینطور است موردی‌ندارد، درست مثل‌حل این مسئله که چرا آتش به‌آب یا خاك تبدیل میشود دردی را دوا نمی‌کند. برای هراکلیتوس این موضوع مطرح نبود که از روی **ناچاری** (آنطور که لایب‌نیتس[۱] کرده) ثابت کند چرا این دنیا بهترین دنیای ممکن است. همینقدر که آن بازی زیبا و معصومانهٔ آتش در یك فاصله زمانی بزرگ است برایش کافی بود. ازنظر هراکلیتوس آدمی، بطورکلی، موجودی نامعقول است، واین مغایربااین‌حقیقت نیست که درهمین موجود نامعقول و در تمامی جنبه‌های طبیعتش قانون درایتی که بر عالم حاکم است اجرا نشود. آدمی موقعیت ممتاز واستثنائی درطبیعت ندارد، طبیعتی که پرعظمترین پدیده‌اش آتش است و اجرام سماوی نمودار آن میباشد. یك فردکم خرد و یا ساده لوح به هیچ وجه نمیتواند از عظمت

---

۱ - Leibnitz

برابری برخوردار باشد. از آنجائیکه بشر، بهر حال، سهمی از آتش در وجود دارد، و ضرورتی اجتناب ناپذیر ایجاب میکرده که این چنین باشد، از اندك درایتی برخوردار است؛ از جهت دیگر چون از آب و خاك تشکیل یافته، منطقش در مسیر ناپسندی قرار گرفته است. برای آدمی الزامی وجود ندارد که فقط بصرف انسان بودن به شناخت لوگوس بپردازد. اما اینکه چرا آب، چرا خاك وجود دارد؟ این، برای هراکلیتوس، مسئله مهمتری بنظر میرسد تا این مسئله که چرا آدمیان تا به این درجه ابله و خطاکارند. نظام و عدالت همیشگی و خلل ناپذیری که عالم مطیع آن است، چه بر والاترین و چه بر نادرسترین انسان نیز تسلط دارد. اما اگر ما سؤال کنیم که چرا آتش همیشه آتش نیست، چراگاهی‌آب و زمانی خاك است و به هراکلیتوس اصرار کنیم که جواب گوید، فقط خواهد گفت: «همهٔ این تغییر و تبدیلها بازیست. مثل خر درگل‌فرو رفته‌ای نباشید و این مسئله را مهم تلقی نکنید ـ از همه مهمتر اینکه ـ برایش دلیلی اخلاقی و مصلحتی نتراشید!» هراکلیتوس دنیارا بدانگونه که هست تشریح میکند و همان لذت معنوی را میبرد که هنرمندی در هنگام نگاه کردن به کاری که دارد تمام میکند میبرد. کسانی که فیلسوف ما را نیك نشناخته‌اند و به ژرفای اندیشه‌اش پی نبرده‌اند دلیلی خوب دارند که او را آدمی عبوس، آکنده از درد، گریان، بدخواه، ناراضی، بدبین، بطور کلی پر از تنفر بپندارند. ولی وی اهمیتی برای این گونه افراد قائل نیست و مخالفت‌ورزیها و همدردیها، تنفر و مهرشان را به هیچ میگیرد و فقط رضایت میدهد که پندی این‌چنین بدهد: «سگها به هرکسی که

نشناسند پارس میکنند ،» یا «خران کاه را بر زر ترجیح میدهند.»

این چنین افراد ناراضی از سبک نگارش هراکلیتوس بسیار خرده گرفته‌اند و از هر نوع افترائی درباره وی فروگذار نکرده‌اند ، منجمله اینکه مدعی شده‌اند نوشته‌های او مبهم و نارساست. حقیقت اینست که کمتر کسی تاکنون به وضوح و روشنی هراکلیتوس نوشته است. البته درست است که اوبطور موجز به‌بیان چکیده‌های اندیشه‌اش مبادرت ورزیده است ، و بهمین دلیل برای کسانی که بطور سرسری به خواندن میپردازند و سریع میگذرند کلام فیلسوف ما نمی‌تواند واضح جلوه کند. چطور بعضیها میتوانند تصور کنند که فیلسوفی از روی عمد به مبهم نگاری پرداخته است ـ و این تصوری است که آنها در مورد هراکلیتوس دارند ـ و هیچ بفکر نمی‌افتند که او ممکن است دلیل خوبی داشته باشد که برخی از اندیشه‌هایش را پنهان کند ، ازین بدتر اینکه بنظرشان میآید که فیلسوف آدم رذلی بوده و بی‌فکری خود را در پس کلمات پنهان داشته است.

واقعاً برخی از مردم کم مایه و اندك فکر تصورات عجیبی در مورد فیلسوفان دارند. اینها فکر میکنند فیلسوف بتواند آنها را در پیش برد مقاصد مبتذل و ابلهانه‌شان یاری دهد ، مثل آن شخص بدهکار که از وحشت سررسید پرداخت بدهی خود شب نمی‌خوابید و روز در پای کرسی خطابهٔ فیلسوفی می‌نشست به این امید که دانشی بیاموزد و بتوسط آن از ظهور ماه جلوگیری کند تا طلبکارش با آشکار شدن هلال ماه بسراغش نیاید و ادعای طلب خود را به این دلیل که موعدش رسیده است نکند. برای کسی که در کثافت می‌لولد و در حال شپش

کشتن بی‌اینکه بفکر چیزهای مهمتری باشد و چاره‌ای برای بهتر زیستن بیابد راه بر هراکلیتوس میبندد و از او سؤال میکند که اندازهٔ خورشید چقدر است و انتظار دارد که فیلسوف حتماً جوابش دهد ، شاید هیچ پاسخی مناسبتر از این نباشد که فیلسوف میدهد : «خورشید به پهنای پای یک انسان است.» برای اینکه چنین فردی متقاعد شود کافی‌ست مانند جانوری برروی زمین دراز بکشد و پای خود را بلند کند و بین چشمان خودش و خورشید بگیرد ، چه در آن صورت دیگر خورشید را نخواهددید. منطق و عقل برای یک عدهٔ بی‌منطق و کم خرد ارزشی نمی‌تواند داشته باشد و بگفته فیلسوف ما ،«خوکان از لجن لذت بیشتری می‌برند تا آبهای گوارا.»

بهر حال ، بقول شوپنهاور ، آدمی تا آنجا که ممکن است ، حتی در مورد مسائل معمولی و عملی زندگی باید مواظب باشد که منظورش را روشن بیان کند تا باعث سوء تفاهم نشود ؛ پس چطور ممکن است کسی چون هراکلیتوس دربارهٔ موضوعات بس بغرنج و پیچیده که فلسفه وظیفه دارد تشریحشان کند بطور غیر واضح یا معما آمیزحرف بزند. درموردسخن موجز ، ژان‌پل[1] نظریهٔ ارزنده‌ای دارد:

بطور کلی ، درباره مسائل مهم ـ مسائلی که برای مردان بسیار باهوش کلیدی جهت گشودن مشکلات محسوب میشود ـ خیلی بجاست که بطور اختصار و حتی در لفافه سخن گفت ، بطوریکه مغزهای عقیم آنرا نامفهوم تلقی کنند . و این خیلی بهتر از آنست که عقاید باشکوه ، به حرفهای مبتذلی برگردانده شود

۱ - Jean Paul

که برایشان قابل درك باشد . زیرا مغزهای پست و لئیم دارای این امکان پلید هستند که در عمیق ترین و بارورترین گفته‌ها فقط نظریات روزمرهٔ خودشان را ببینند.

باوجود این هراکلیتوس نتوانسته در دام «مغزهای عقیم» گرفتار نیاید ؛ بعدها پیروان مکتب رواقی‌درسطحی مبتذل اندیشه‌هایش را تفسیر کردند و مفاهیم تازه‌ای برایش تراشیدند، مثلا برداشت فیلسوف را که با روحی هنرمندانه به «بازی عالم» تعبیر شده بود به ژرفنای ابتذال کشیدند و چنین نتیجه گرفتند که منظور فیلسوف این بوده که آدمی باید به مقاصد مفید جهان توجه ورزد ، مخصوصاً مقاصدی که برای نژاد بشر سودمند است. جهانشناسی او در دست اینان خوشبینی خامی شد که تا هر فرد بی‌مایه‌ای را بسوی خود جلب کنند.

۸

هراکلیتوس دارای غروری والا بود و وقتیکه فیلسوفی غرور نشان میدهد واقعاً غرور با عظمتی‌است. فعالیتهای وی هرگز او را بطرف «عام» ، بسوی تحسین تودهٔ مردم ، بجانب تشویق دسته جمعی معاصرانش نکشاند. راه پیمودن درگذرگاهی تنها ،جزئی از سرشت فیلسوف است. مزیت او نادرترین مزایاست ، و از جهاتی غیر طبیعی ترین همه بشمار میآید ، بدین‌معنی که علاوه براستثنائی بودن خصومتی نیز حتی نسبت بکسانی که دارای مزیت مشابهی هستند نشان میدهد. دیوار خودکفائی چنین فیلسوفی ، اگر بنا باشد فرو نریزد وکسی به حریمش تجاوز نکند ، باید از الماس ساخته شود ، چه همه چیز و همه کس با هم علیه وی تبانی کرده‌اند. سفر وی بسوی جاودانگی مشکلتر و تن فرساتر ازسفر دیگران است. باوجود این هیچ کس مثل فیلسوف نمی‌تواند اطمینان راسخ داشته باشدکه مسافرتش وی را بمقصد میرساند ، چه جایگاه او جز برفراز بال‌گستردهٔ زمان نامحدودکجا میتواند باشد . بی اعتنائی نسبت به آنچه اینجاست و حال شالودهٔ

هر خوی فلسفی را تشکیل میدهد. به نرخ روز نان خوردن هدف فیلسوف نیست. او به حقیقت دست یافته : بگذار چرخ زمان هرطور که میخواهد بگردد ، آنچه بدیهی‌است اینست که نمی‌تواند ازچنگ حقیقت بدر رود. پی بردن به این واقعیت که چنین افرادی روزگاری وجود داشته‌اند مهم است. تاریخ میآموزد که چنین افرادی دلدادگان شایستهٔ حقیقت بودند و غرور پر عظمتشان افسانه نیست. چنین مردانی در درون منظومهٔ فلکی خودشان زندگی میکنند ؛ فقط در آنجاست که میتوانیم آنانرا بیابیم. ما به‌کسانی چون فیثاغورث و امپدوکلس نیز بر میخوریم که با تکریمی ما فوق بشری بخود مینگریستند و برای خود تقریباً احترامی روحانی قائل بودند ، اما بعلت اعتقاد راسخی که به وحدت تمامی زندگی و تناسخ داشتند آنها بسوی انسانهای دیگر باز گشتند تا برای نجات و رستاخیزی آنان کاری کنند. اما درك احساس تنهائی زاهد گوشه‌نشین معبد آرتمیس موقعی بر ایمان میسر است که برفراز کوهساران متروك خودمان از فرط برودت انزوا در حال یخ زدن باشیم. از هراکلیتوس هیچ احساس نیرومندی که منجر به هیجان توأم با غمخوارگی باشد سر نمی‌زند. کمک کردن ، شفا بخشیدن ، نجات‌دادن گوئی‌اصلا جزء برنامه اونیست. او ستاره‌ایست‌تهی‌ازآتمسفر. چشم وی شعله بسوی درون میکشد و به برون نگاهی بیجان و سرد میافکند ، و چنین بنظر میآید که فقط شباهتی به یک نگاه داشته باشد. گرداگرد او ، حتی تا دم دژ غرورش امواج اوهام و نادرستی‌ها در تلاطم‌اند. با دل بهم خوردگی او از همهٔ آنها روی بر میتابد. ولی در عوض دیگران نیز که قلبی با احساس دارند از چنین سیمای

بی‌روحی که گوئی از برنز ریخته شده است فرار میکنند. شاید در معبد مقدس دور افتاده‌ای که نقش و نگاری باشکوه و تسلی بخش دارد، در میان بتها، چنین موجودی قابل قبول باشد و بشود وی را بجا آورد. در میان آدمیان، هراکلیتوس بعنوان یک فردبشر باور نا کردنی بود. حتی وقتی او را میدیدند که به بازی پرهیاهوی کودکان توجه دارد، در همان حین به چیزی می‌اندیشید که بفکر انسان دیگری خطورنکرده بود: او به‌بازی طفل بزرگ عالم یعنی زئوس می‌اندیشید. او احتیاجی به آدمیان نداشت. حتی کسانی که امکان داشت از بصیرت وی بهره‌ای جویند برایش مهم نبودند. آنچه احتمالا کسی از او می‌پرسید، آنچه خردمندان دیگر سعی میکردند از او بپرسند، برایش جالب نمی‌نمود. او نظر مساعدی نسبت به‌کسانی که با پوئیدنها و خرده معلومات جمع کردنها بعنوان مردان «تاریخی» شهرت یافته بودند نداشت. این گفته اوست: «من جویای خودم بودم و با خود مشورت کردم.» با این گفته او میخواست اشاره‌ای به‌پند هاتف معبد دلفویس کند که گفته بود: «خودت را بشناس.» توگوئی تنها خود او بود و نه کس دیگر که چنین دستورالعملی را بمورد اجرا گذارده بود.

اما آنچه او با گوش فرا دادن به این ندای غیبی شنید بعنوان حکمت جاویدان پذیرا شد، حکمتی که همواره با تأثیری نامحدود تا زمانهای دور دست تفسیر خواهد شد و بعنوان کلیدی بهرگشودن راز عالم‌مورد استفاده قرارخواهد گرفت. اهمیت چکیده‌های‌فکرهراکلیتوس به اندازه‌ای است که تا آینده‌ای دور برای انسانیت‌دوام خواهد یافت،

هرچند درباره وی طوری سخن گفته‌اند که گوئی خود او واقعاً هاتف غیبگو بود و بسان خدای پرستشگاه دلفویس «نه توضیحی میداد و نه پنهان میکرد». وگرچه این پند غیبی بوسیله او «بی‌هیچ تبسمی و پیرایه‌ای و بخور خوشبوئی »بلکه« با دهان کف آلودی،» اعلام شده است، می‌باید تا هزاران سال آینده نفوذ کند. زیرا دنیا همواره به حقیقت نیاز دارد، بهمین‌جهت دنیا همیشه به هراکلیتوس نیاز دارد، هرچند هراکلیتوس به دنیا نیاز ندارد. برای او شهرت چه اهمیتی میتواند داشته باشد! آنهم شهرت «درمیان فانی شوندگان بی‌مقدار». شهرت او برای انسانیت است نه‌برای خودش، او را نیازی به‌جاودانگی خویشتن نیست. جاودانگی انسانیت است که به وی احتیاج دارد. آنچه او دریافته، آنچه در مورد **قانون حاکم بر شدن** بما آموخته است و یا بعنوان **بازی ناشی از ضرورت** از آن یادکرده است، باید از این پس تا ابد مورد توجه واقع شود. هراکلیتوس‌در واقع کسی است که پرده را برای نمایش بزرگترین همهٔ درامها بکنار زده است.

۹

در حالیکه هر کلمهٔ هراکلیتوس القاءکنندهٔ فخر و شکوه حقیقت است و پیداست که دست‌یابی او به حقیقت از طریق درك مستقیم و یا توسّم میسر شده است و نه‌بوسیلهٔ نردبان طنابی منطق، و نیز در حالی‌که حکیم ما شیفته وار بسان‌کاهنان رازگشا پرده از سیمای اسرار میدرد، نگاهش بر پهنهٔ پرجوش و خروش هستی میخرامد بی‌اینکه خیره بر چیزی شود، میداند و محاسبه نمی‌کند، فیلسوف معاصرش پارمنیدس بصورت شمایلی متضاد درکنارش خودنمائی میکند. این فیلسوف نیز بنوعی بیانگر حقیقت است با این تفاوت‌که گوئی از یخ ساخته شده است و نه از آتش. نوری‌که او به اطراف می‌پاشد سرد و نافذ است.

روزی پارمنیدس، به احتمال زیاد در سنین کهولت، دچار لحظهٔ وهم انگیز کاملا بی‌رمق و بهره ناگرفته از هر نوع واقعیتی میشود. چنین لحظه‌ای‌که در دو سدهٔ تراژیک یونان ـ دورانی‌که فلسفه مربوط به «بودن» ثمره آن محسوب میشود ـ بی‌سابقه جلوه

میکند برای زندگی‌خود فیلسوف بمثابهٔ سنگ مرزی‌است که دو دورهٔ مختلف و دو نوع نحوهٔ تفکر مغایر را از هم تمیز میدهد. ضمناً، همین لحظهٔ عجیب، حکمت پیش از سقراط را نیز به دو نیمه تقسیم میکند. نیمهٔ اول را میتوان دوران حکمت آنا کسیمندروسی و نیمهٔ دوم را دوران حکمت پارمنیدسی نامید. اندیشه‌های دورهٔ نخستین زندگی پارمنیدس جزئیاتی از حکمت آنا کسیمندروسی در خود دارد. آنچه او بعنوان افکار فلسفی دوران جوانی خود ارائه کرده است بی‌شباهت به افکار فلسفی فیلسوفان پیش از خود نیست، بدین‌معنی که بمنظور حل نهائی مسائلی که در فلسفهٔ آنا کسیمندروس بچشم میخورد، سیستم فلسفی مرتبی را وضع کرد. اما بعدها هنگامیکه لرزش سرد آن لحظهٔ وهم‌انگیز بر وجودش مستولی شد و دید که شالودهٔ سادهٔ فلسفه‌اش در مورد «وجود» و «عدم» جوابگوی همه مسائل نیست، تمام تعالیمش که بعنوان عقاید فلسفیش بیان شده بود به تل زبالهٔ عقاید پیشینیان پیوست. با اینهمه، چنین بنظر میآید که او همهٔ پیوندهای پدرانه خود را نسبت به فرزند برومندی که در دوران جوانی بوجود آورده بود نگسسته باشد، «آنچه مسلم است اینست که تنها یک راه درست وجود دارد، ولی اگر کسی بخواهد برای دلخوشی هم که شده راه دیگری برگزیند میتواند راهی را که من درگذشته انتخاب کرده بودم امتحان کند، چه آن راه از نظر کیفیت وثبات تنها راهی‌است که‌درست‌است.» بایک چنین عقیده‌ای ونیز برای اینکه جای ایرادی باقی نگذارد، به نظام فلسفی دوران جوانیش که روی مادیات دور میزد مقام والا و ارجمندی اهداء کرد. این اقدام او

حتی در شعری که بعداً بعنوان طبیعت سرود و عقاید جدید فلسفیش را در آن بیان داشت نیز محسوس است. عقاید فلسفی بعدی او بمنزلهٔ یگانه راه واقعی حقیقت ارائه داده شده است. معهذا ، همین توجه پدرانه وی ، حتی اگر هم ظاهراً از روی اشتباه باشد ، تنها نشانهٔ احساسی است انسانی در موجودی که بوسیلهٔ منطقی خشک بصورت سنگ درآمده و تقریباً بدل به یک ماشین متفکر شده است.

پارمنیدس، که بگمان من آشنائی شخصیتش با آناکسیمندروس غیر ممکن بنظر نمیرسد و همانندی نطفهٔ اندیشه‌هایش با افکار آناکسیمندروس نه تنها باورکردنی است بلکه محرز است ، نسبت به جدائی کامل دنیائی که فقط هست و دنیائی که پیدایش مییابد دارای همان عدم اعتمادی بود که هراکلیتوس نیز دچارش شده بود ، منتهی این عدم اعتماد در هراکلیتوس باعث این شد که اصولا «بودن» را انکارکند و بگوید تنها «شدن» هست. اما در مورد آناکسیمندروس و پارمنیدس باید گفت که هردو در جستجوی راهی بودند که خود را از دردسر تناقض و نابرابری نظام دوگانهٔ عالم خلاص کنند.

آناکسیمندروس برای نیل به چنین هدفی ، باجهشی شگفت‌انگیز به دنیای نامشخص ، دنیائی که به ماهیتش پی نتوان برد ، متوسل شده و بدین ترتیب برای همیشه از حیطهٔ «پیدایش یافتن ها» میگریزد. طریقی که او برای گریز از دنیای پیدایش یافتنها و صفات آشکار عملی آن برای خود یافته بود به آسانی و بطور مستقل آنطورکه بفکر هراکلیتوس و پارمنیدس رسیده بود ، به ذهن خطور نکرده بود. سعی این دو فیلسوف براین بود تا جائیکه ممکن است روی پای

خود بند باشند و جهش خود را برای موقعی نگهدارند که زیر پایشان سست شود و برای اینکه سرنگون نگردند مجبور شوند که پرش کنند.
هر دو حکیم دائم به همان دنیائی مینگریستند که آناکسیمندروس با دل آزردگی محکومش کرده بود و از آن بعنوان دنیای پلیدی و دار مکافات برای بی‌دادگریهای و همهٔ پیدایش یافتنها یادکرده بود.
همان طورکه دیدیم ، هراکلیتوس با چشم دوختن بر این جهان پی بردکه چه نظام ، هماهنگی و بدیهیات خدشه ناپذیری در تمام پیدایش یافتنها تجلی میکند و از همین موضوع نتیجه گرفت که خود پیدایش یافتن نمیتواند چیزی پلید و غیر عادلانه باشد . آنچه او را به این فکر انداخت کاملا با آنچه پارمنیدس استنباط کرده بود تفاوت داشت. این تفاوت ناشی از برداشت مختلفی بود که این دو فیلسوف از این جهان داشتند. پارمنیدس که به مقایسه کیفیتها و یا صفات پرداخته بود ، خیال میکرد که پی برده این کیفیتها باهم برابر نیستند ، ولی آنها را دردودستهٔ مختلف جای‌داده بود. مثلا ، با مقایسهٔ روشنائی و تاریکی ، به‌این نتیجه رسیده بود که‌تاریکی کیفیتی منفی و متضاد در مقابل روشنائی‌است. بدین‌ترتیب بین کیفیتهای مثبت و منفی اختلاف و تضاد قائل شد و بطور جدی درصدد برآمد که این ماهیتهای متضاد را در تمامی طبیعت پیدا کند، آنها را مورد مطالعه قرار دهد وبه اصلی‌کلی دست‌یابد که حاکم بر تمامی جهان است.
روش وی به این ترتیب بود : او چند زوج متضاد را از قبیل سبک و سنگین ، رقیق و غلیظ ، فعال و غیر فعال را برگزید و درمقابل نمونهٔ اضدادی که قبلا به آن اشاره شد یعنی روشنائی و تاریکی قرار داد.

آنچه را که با روشنائی جور در میآمد کیفیتی مثبت و آنچه را که به تاریکی میخورد کیفیتی منفی شمرد. برای مثال ، در مورد سنگینی و سبکی ، او سبکی را (سبکی به مفهوم بی‌وزنی) با روشنائی جوردید و سنگینی را با تاریکی ، بدین‌ترتیب سنگینی کیفیتی منفی ومتضاد در مقابل بی‌وزنی بنظرش رسید ، در حالیکه بی‌وزنی کیفیتی مثبت. روشی این چنین مبین ذوقی عصیانگر علیه بدیهیات و چشم پوشی از همهٔ تأثیرات حسی است. زیرا آنچه مسلم بنظر میرسد و احساس ما آنرا درك میکند اینست که سنگینی نمیتواند کیفیتی منفی باشد چون هرچه باشد تأثیرش از بی‌وزنی زیادتر است و پذیرفتن آن بعنوان یك کیفیت مثبت منطقی‌تر است : معهذا این موضوع باعث نشد که پارمنیدس را وادار کند که سنگینی را جزء کیفیتهای منفی قلمداد نکند. با همین شیوه او خاك را در مقابل آتش ، سردی را مقابل گرمی ، غلظت را در مقابل بی‌تراکمی ، مادینگی را در مقابل نرینگی و غیر فعال را در مقابل فعال بعنوان ماهیتهای منفی قرار داد. بدینسان در مقابل نگاه این فیلسوف دنیا به دو حیطهٔ مختلف تقسیم شد: نخست حیطه‌ای که مشخص آن روشنائی آتش‌گونگی ، گرمی ، بی‌وزنی ، بی‌تراکمی ، تحرك و نرینگی بود و سپس حیطهٔ دیگر که مشخص آن کیفیتهای متضاد و منفی ؛ این حیطه در واقع‌بری از وجود و یا حضور صفات مثبت نخستین است. بدین‌ترتیب او حیطه‌ای را که تهی از صفات مثبت است چنین توصیف کرد : خاکناك ، سرد ، سنگین ، متراکم و بطورکلی ، مادینهٔ غیر فعال . بجای کلمات «مثبت» و «منفی» او واژه‌های مطلق «بونده» و «نبونده» را بکار برد. اکنون ـ بسان

آناکسیمندروس ـ فکر میکرد به اصلی پی برده است که بتوان از آن بعنوان کلید رازگشای عالم استفاده کند. این اصل عبارت از این بود که محتوای عالم شامل چیزی که بونده وچیزیکه نبونده است میباشد. بنابراین، بونده را نباید فراسوی جهان و در ورای افق خودمان جستجو کنیم. همین اینجا، در برابرمان، در همه‌جا، در همهٔ پیدایش یافتن ها، مقداری از ماهیت فعال که بونده است وجود دارد.

اما اکنون با این کارشاق مواجه بود که جوابی دقیق برای این سئوال که «پیدایش یافتن چیست ؟» پیدا کند و این لحظه‌ای بود که می‌بایست برای جلوگیری از سرنگون شدن جهش کند ؛ هرچند برای طبایعی نظیر پارمنیدس احتمالا همهٔ جهشها نوعی لغزش محسوب میشود. همینقدرکافیست که بگوئیم در اینجا در مه ابهام فرو میرویم و حتی تا حدودی به قلمرو اسطوره‌ها راه می‌یابیم. پارمنیدس نیز، بسان هراکلیتوس، دیده بر پیدایش یافتنهای موجود درعالم می‌افکند و اینراکه پایداری جزء برنامه هیچ یک از پدیده‌های دنیا نیست ازنظر دور نمی‌دارد. در مورد این مسأله که چرا موجودات فنا میشوند، او فقط تقصیر را بگردن «نبونده» می‌اندازد و بس. اما پیدایش یافتن نیز باید باکمک نبونده حاصل شود، زیرا بونده که همیشه هست. از خود و بتوسط خودش نه میتواند بـه وجود آید و نه اینکه پیدایش یافتن را توجیه کند. بهمین‌جهت چنین بنظر میرسد که پیدایش یافتن و نیز فنا شدن بوسیلهٔ کیفیتهای منفی ببار آیند. اما چون چیزی که پیدایش مییابد دارای جوهری است که هنگام فنا شدن از دست میدهد، این فکر بوجود میاید که کیفیتهای مثبت نیز در این دو مرحله یعنی

پیدایش یافتن و فنا شدن شرکت دارند. جوهری که بدان اشاره شد در واقع ماهیتش از نوع این کیفیتهای مثبت است. به اختصار میتوان نتیجه گرفت که «برای پیدایش یافتن، بونده و نبونده هر دو لازمند، هر گاه که این دو، نسبت بهم تمایل و همبستگی نشان میدهند، پیدایش یافتن بوقوع می‌پیوندد.» اما چگونه ممکن است که مثبت و منفی گرد هم آیند ؟ مگر نه اینکه دو ماهیت متضاد، باید از هم روی برتابند و گریز اختیار کنند، و بدینسان تمام پیدایش یافتنها را ناممکن سازند ؟ در اینجا پارمنیدس دستاویزی عرفانی می‌یابد و اشاره به تمایلی که بین اضداد برای جذب یکدیگر به منظور متحد شدن وجود دارد میکند و میگوید نیروی آفرودیت همانطورکه زن و مرد را بسوی هم متمایل میکند همان‌طور هم بین اضداد، بونده و نبونده، پیوند برقرار میسازد. تمایل، عناصرمتضاد ودافع یکدیگر را بهم می‌پیونداند. نتیجهٔ این پیوند اینست که پیدایش یافتن رخ میدهد. وقتیکه این تمایل اقناع شد و بحد سیری رسید، نفرت و مخالفت درونی بونده و نبونده را بار دیگر از هم جدا میکند ـ و آدمی میگوید : «همه چیز فنا می‌یابد.»

۱۰

اما کسی نیست که بروی این تراویده‌های فکری خوفناك و مجرد ، از قبیل «بوندهٔ محض» و «نبونده محض» ، دست بگذارد و از عواقب نامبارك آن مصون بماند. بمحض لمس کردن آنها ، آهسته آهسته ، خون شروع به لخته شدن میکند. روزی چنین اتفاق افتاد که آگاهی شگفت‌آوری برپارمنیدس جبین بگشاد ، درك تازه‌ای که بنظر میآمد ارزش تمام استدلالهای قبلی او را هیچ کرده باشد ، بطوریکه خود او برآن شد آنها را همچو کیسه‌ای از سکه‌های کهنهٔ ازرواج افتاده به دور افکند. تصور میرود علاوه براینکه سازش باطنی طبقه بندیهای او یعنی «بونده» و «نبونده» فشار اعمال میکرد ، تأثیری خارجی نیز باعث شد که آن روز مذکور فرا رسد. این واقعهٔ خارجی عبارت از آشنا شدن پارمنیدس با تئولوژی مردی بنام کسنوفانس[1] بود. کسنوفانس شاعر و عارف دنیا دیده‌ای بود که تبحر زیادی در خواندن اشعار شورانگیز رزمی و چکامه‌سرائی داشت. درطول زندگیش

---

۱ - Xenophanes

سفرهای عجیب و غریب زیادی کرده و اندوختهٔ فراوانی از دانش و تجربه بچنگ آورده بود. او ضمن اینکه از ره آورد خود بدیگران بهره میرساند، میدانست که چه پرسشهائی را مطرح سازد و چه داستانهائی را بازگو کند. هراکلیتوس او را بنحوی که اشاره شد، در زمرهٔ وقایع نگاران چند بُعدی و یا دارای طبیعتی تاریخی بحساب آورده بود. اکنون برکسی روشن نیست که او به چه سبب و ازکدام هنگام تمایلی عرفانی به وحدت و «وجود واحد لایزالی که همواره درسکون و آرامش است» پیدا کرده بود. شاید دل پیرمرد که، آواره‌وار، زندگی خود را صرف در نوردیدن شهرها و دیارهای فراوان کرده و از هر چیز تجربه‌ای اندوخته بود دیگر سیر آمدهُ و اکنون خواهان و آرزومند آرامشی آسمانی شده بود، چیزی که بنظرش نوید صلح و پایداری میداد. بهر حال، بنظر من بر این جز تصادف نام دیگری نمی‌توان گذاشت که دو مرد در مکانی واحد، در الئا، برای مدتی زندگی کنند و هر دو در ذهن خود اندیشهٔ وحدت را بپرورانند. این دو تن، مکتب واحدی را بنیان ننهادند، اصولا، وجه مشترکی در میانشان نبود تا از یکدیگر چیزی بیاموزند که قابل آموختن به‌دیگران نیز باشد. زیرا پندارهائی که دربارهٔ وحدت در سرداشتند از اساس با هم متفاوت و در واقع، حتی ضدهم بود. آنها در مسیر فکری جداگانه‌ای پیش میرفتند بطوریکه حتی درك صحیح عقیدهٔ یکدیگر برایشان میسر نبود تا چه برسد به اینکه آنرا قبول کنند. هریك معیارهای مخصوص بخود داشت، معیارهائی که برای دیگری مفهوم چندانی نداشت و هر یك از دیدگاهی خاص براین جهان مینگریست. پارمنیدس

با تبعیت ازمنطق خیالی‌خود و با استنتا جهائی که‌در بارۀهستی‌و نیستی کرده بود به وحدت هستی معتقد شده ، در حالیکه کسنوفانس عارفی مذهبی بود که از دریچۀ عرفان به وحدت ایمان آورده بود. او با تمام تصورات عرفانیش نمونۀ بارز کسی است که به قرن ششم تعلق دارد. هرچند او مانند پیتاگوراس[1] چندان دستخوش تغییر و دگرگونی ناگهانی نبود ، معهذا با وی برای تهذیب آدمیان و پالایاندن و شفا بخشیدنشان همداستان بود و تمایل مشترکی داشت ؛ ظاهراً دربدری و یا جهانگردی وی مانع از این کار نمی‌شد. او معلم اخلاق بود ، منتهی در همان حد چکامه گوئی. بعدها میشد که او را در زمرۀ سوفیستها حساب کرد. با تهوری که او در رد و باطل شمردن عادات و رسوم و ارزشهای متداول زمان خود نشان میداد در یونان بی‌نظیر است. گرچه هراکلیتوس و افلاطون نیز عادات و رسوم زمان خود را قبول نداشتند ، ولی راهی که انتخاب کرده بودند پناه بردن به انزوا بود. در حالیکه ، کسنوفانس در برابر مردمی که هومر را شیفته‌وار می‌ستودند، شوق سرکششان برای کسب افتخارات ورزشی آرام نداشت، به تندیسهای سنگی نیایش میکردند ، می‌ایستاد و دژآلود بی‌اینکه آشوبی براه اندازد ، آن اداها و دلبستگی‌ها را خوار میشمرد و بباد سرزنش میگرفت. در وجود اوست که آزادی فردی به‌اوج رسیده ، وبسبب همین روی برتافتگی از عادیات و رسوم متداول آن زمان است که او به پارمنیدس ربط مییابد و بهم نزدیک میشوند ، نه بسبب عقیده‌ای که به وحدت نهائی پیدا کرده بودند. وحدتی که او در دل مجسم کرده

---

۱ ـ Pythagoras [فیثاغورث]

بود التیام بخش عصر پر تلاطم و بی قراری بود که در آن می‌زیست و هیچ ارتباط و شباهتی با هستی یگانه‌ای که پارمنیدس از آن یاد میکرد نداشت.

پارمنیدس در موقعیت فکری کاملا مخالفی بود که بنظریهٔ هستی دست یافت، نظریه‌ای که پرداختهٔ فکر وخیال خودش بود.

روزی تحت شرایط فکری خاص به امتحان کردن اضداد دوگانه‌ای که به‌هم واکنش نشان میدادند پرداخت. اضدادی که تمایل و نفرت دوجانبهٔ آنها باعث تکون جهان و همهٔ پدیده‌های آن میشد. او «بونده» و «نبونده» یعنی خاصیتهای مثبت و منفی را آزمود ـ و ناگهان دریافت که نمی‌تواند کیفیتی منفی یا بعبارت دیگر نیستی را بعنوان یک اصل سازنده در آفرینش چیزها دخیل بداند. این مسئله‌ای نبود که بتوان از آن صرفنظر کرد وگذشت. آیا چیزی که نیست می‌تواند کیفیتی محسوب شود؟ یا اساسی‌تر از این، آیا چیزی که نیست می‌تواند، باشد؟ تنها نمونهٔ معرفتی که ما فوری و بی‌هیچگونه شبهه‌ای قبول میکنیم وکتمانش جنون آمیز بنظر میرسد عبارت از A=A است. بدیهی‌است از این موضوع میتوان این نتیجه را هم گرفت که چیزی که نیست، نیست. با توجه به همین موضوع، پارمنیدس ناگهان احساس کرد در زمینهٔ منطق گناهی نابخشودنی مرتکب شده، خطائی که برتمام زندگی گذشته‌اش سنگینی‌میکرده است. مگر نه اینکه همواره با ساده لوحی قبول کرده بود چیزهائی از قبیل کیفیتهای منفی یا عوامل ناموجود در این جهان هست؟ بدیگر سخن، مگر این نوع برداشت غیر از آنست که بگوید A نمی‌تواند

A باشد. ولی فقط انحراف فکری کامل میتوانسته چنین کند. بنظرش آمد ، تودهٔ عظیم مردم نیز همیشه مرتکب چنین نتیجه گیری های منحرف نیز شده بودند ؛ او صرفاً در جنایتی جهانی علیه منطق شرکت جسته بود. اما همان لحظهٔ یاد شده که جنایتش رابه رخش میکشاند ، او را در کشف بزرگی یاری میکند. این کشف بزرگ ، دستیابی به اصلی کلی است، کلیدی جهت گشودن رازعالم وبرکنار از تمام پندارهای واهی بشری . اکنون که اشتباه سابقش بر او محرز شده با پنجه در افکندن به دست نیرومند و نامبارك این واقعیت که «هستی ، هستی است» ، میتواند پائین رفته و به درون گودال همهٔ چیزها راه یابد.

در حین پائین رفتن با هراکلیتوس روبرو میشود ، برخوردی که برایش ناخوشایند است. اوکه فعلا به چیزی جز جدائی کامل هستی از نیستی فکر نمی کند باید از اعماق روحش از ادعاهای هراکلیتوس نفرت داشته باشد ، ادعاهائی نظیر «ما ، هم هستیم و در عین حال ، هم نیستیم » یا « وجود ولاوجود درعین حال ، هم یکیست و ، هم یکی نیست » تمام چیزهائی را که همین یك لحظه پیش برایش روشن و از هم تمیز داده شده‌اند درهم میریزد وزآن کلافی سر درگم میسازد. اینگونه ضد و نقیض گوئیها او را چنان بر سر خشم می‌آورد که فریاد میکشد : « بروند گم شوند آنهائی که بظاهر دو سر دارند و معذالك چیزی نمی‌دانند. برای آنها هر چیز در حال تغییر است ، حتی فکرشان هم ثباتی ندارد. آنها در برابر هرچه که هست بابهت ابلهانه‌ای قد علم میکنند و با اینحال باید کور وکر باشند که اضداد را آنطورکه شیوهٔشان است از هم تمیز ندهند ! » نابخردی

عوام که در آن ضد و نقیض گوئیها به اوج شکوه رسیده و بعنوان آخرین حد درایت مورد قبول افتاده بود اکنون تجربه‌ای دردناك و غیر قابل فهم بود.

اینجا بود که او در خزینهٔ سرد استدلالهای وحشتزا و وهم آلود خود، تن فرو برد. چیزی که واقعاً هست می‌باید همیشه حضور داشته باشد و بنابراین، اطلاق کلمات «بود» و یا «خواهد بود» در باره‌اش بی‌مورد است. بونده نمی‌تواند خلق شده باشد، زیرا از چه میتواند پیدایش یافته باشد؟ آیا از نبونده؟ ولی آخر، نبونده که موجودیتی ندارد و مکوّن چیزی هم نمی‌تواند باشد. آیا بونده از بونده بوجود آمده است؟ اینهم که جز خودش چیزدیگری را نمی‌تواند بازسازی کند. در مورد فنا شدن نیز وضع همین گونه است. فنا شدن هم همانقدر غیر ممکن است که پیدایش یافتن. باز از همان رو، هیچ دگرگون شدنی، کاهش و افزایش یافتنی نمی‌تواند مقدور باشد. در حقیقت، تنها ادعای معتبری که میتوان در این مورد کرد اینست: «هرچه را که درباره‌اش بشود گفت وجود داشته است، یا وجود خواهد داشت، نمی‌شود گفت که نیست؛ در مورد بونده نمی‌توان گفت که «نیست». بونده تقسیم پذیر نیست، زیرا کجاست نیروی دومی که بتواند آنرا تقسیم کند؟ بونده نامتحرك است، زیرا به کجا میتواند حرکت کند؟ بونده نه بی‌نهایت بزرگ است و نه بی‌نهایت کوچك، زیرا که کامل است و بی‌نهایتی که کامل به حساب آید تناقضی بیش نیست. بونده بدین نحو قرار گرفته است: محدود وتمام شده، نامتحرك و استوار، همه جا در حال تعادل، در هر نقطه‌ای کامل،

بسان کره ، اما نه در فضا ، زیرا این فضا به مثابهٔ بوندهای دیگر خواهد بود. اما نمی‌شود که بونده‌های متعددی وجود داشته باشند. زیرا برای جدا کردن آنها از روی ناچار به چیز دیگر که بونده نباشد احتیاج می‌بود ، فرضی که خود را باطل می‌کند. پس نتیجه اینکه فقط یکپارچگی یا وحدت ابدی وجود دارد و بس .

اکنون هرگاه که پارمنیدس نظر به عقب بر میگرداند و نگاهی به دنیای زایشها می‌افکند ، دنیائی که بوسیلهٔ استدلالهائی منحصر بفرد خود سعی کرده بود موجودیتش را درك کند ، دچار خشم میشود ، خشم برای اینکه چشمانش اینهمه زایشها را می‌بیند و گوشهایش ازآن بی‌خبر نمی‌ماند. در اینجا به ناچار می‌پذیرد که چشم وگوشش خطا میکنند و بدیگران هشدار میدهد: «به هرکاری که مشغولید ، مگذارید که چشم نادرست بین وگوش پر پژواك و زبان هدایتتان کند ، بلکه هرچه را فقط با نیروی اندیشه‌ئی که دارید بیازمائید.» بدینسان او نخستین تجزیه و تحلیل بس مهم را در بارهٔ دستگاهی که آدمی با آن کسب معرفت می‌کند انجام داد ، تجزیه و تحلیلی که هنوز نقص داشت ولی تقدیر چنین بود که نتایج تأسف آوری را ببار آورد. باکنارگذاشتن حواس و با ظرفیتی که برای استدلالهای مجرد داشت ، به دیگر سخن ، باشقه کردن ذهن که گوئی از دو ظرفیت کاملا مجزا ترکیب یافته بود ، او خود نیروی عقلانی را به انهدام کشاند و آدمی را تشویق کرد که به قبول آن وجه تمایز کاملا غلط بین «روح» و «جسم» تن در دهد ، وجه تمایزی که بخصوص از زمان افلاطون به اینطرف، همچو نفرینی دامنگیر فلسفه

شده است. پارمنیدس میگوید، تمام ادراکات حسی چیزی جزتصورات پوچ ببار نمی‌آورند. واهی بودن آنها در این نکته است که وانمود میکنند نبونده با بونده به سر می‌برد، یعنی «شدن» هم موجودیتی دارد. بدین ترتیب تمامی جهان رنگارنگ ومتنوعی که تجربه‌از آن خبر میدهد، همهٔ تغییر و تحولات کیفیتهای آن ونظم نوساناتش را پارمنیدس، به این عنوان که همه دروغ و وهم است، با شقاوت به دور می‌افکند. عقیده وی اینست که از آنها چیزی نمی‌توان آموخت وهر کوششی را که صرف این دنیای فریبنده و دروغی و بی‌ثمر و بی‌اهمیت شود بی‌نتیجه میداند، دنیائی که به دروغ برای حواس ابراز وجود میکند. کسی که قضاوتی بسان قضاوت پارمنیدس در مورد همه جهان میکند، دیگر نمی‌تواند پژوهنده دانش شود، دیگر نمی‌تواند حتی یک جزء زندگی را هم مورد بررسی قرار دهد، تمایلش نسبت به پدیده‌ها زایل میشود، حتی به خودش و تمام پدیده‌ها نفرت پیدا میکند، نفرت برای اینکه نمی‌تواند از شر ادراکات گول زنندهٔ همیشگی خلاص شود. از این پس حقیقت باید فقط در رنگ باخته‌ترین و کلی‌ترین استدلالهای مجرد، درون پوستهٔ پوك نامشخص‌ترین نظریه‌ها زندگی کند، همچو در آشیانه‌ای مملو از تارهای عنکبوت. در کنار این حقیقت و در داخل رشته‌های تنیده شده از فورمولهایش، جناب فیلسوف مانشسته‌است. او نیزمانند استدلالهای مجردش بی‌رمق است و خون ندارد. یک عنکبوت لااقل طالب خون شکارهائی‌است که به دام افکنده است. فیلسوفی چون پارمنیدس بیشتر از هر چیز از خون شکارهائی که به دام افکنده متنفر است، خون واقعیتهای تجربی که بدستش ریخته و قربانی شده بود.

۱۱

و این یونانی‌ای بوده که تقریباً همزمان با شورش ایونیها زندگی میکرده است. در آن زمان برای یک یونانی امکان‌پذیر بود که از واقعیت بی‌نصاب، مثل اینکه نقشهٔ مکارانه خیال باشد، فرار کند ـ و فرار، نه همچو افلاطون به اندرون سرزمین افکار، به اندرون کارگاه آفریدگار جهان، جائی که چشم بتواند شاهد سرچشمه‌های نیالوده و جاویدان باشد، بلکه به اندرون جمود سردترین و توخالی‌ترین همه نظریه‌ها یعنی نظریه «بودن محض». اجازه دهید کاملا مواظب باشیم که این حادثه مهم را با قیاسهای نادرست نسنجیم. گریز پارمنیدسی همان فراری از جهان نبود که بنظر فیلسوفان هند رسیده بود؛ چنان گریزی ثمرهٔ اعتقاد دینی عمیقی نبود که اشاره به دون پایگی، ناپایداری و لعن گشتگی هستی آدمی کند. هدف غائی آن یعنی صلح و آرامش در هستی با این انگیزه دنبال نمی‌شد که گوئی منظور نیلی عرفانی به **یک** مرحلهٔ فکری کاملا اقناع کننده و پر صفای روحانی باشد. اندیشه پارمنیدس به هیچ‌وجه نشانه‌ای از رایحهٔ سکرآوری که

درحکمت هندی است ندارد، چیزی که فلسفهٔ پیتاگوراس و امپدوکلس تا حدی از آن برخوردار است. نه ، آنچه در فلسفهٔ این دورهٔ وی شگفت‌انگیز می‌نماید ، تهی بودن آن از رایحه ، رنگ ، روح و شکل است و اصلا خون ، جنبهٔ مذهبی و گرمای اخلاقی ندارد. آنچه ما را به تعجب وامیدارد درجهٔ طرح‌ریزی و تفکر انتزاعی (آنهم در یک یونانی !) و از همه مهمتر کوشش پی‌گیر و دهشتناك برای دست یافتن به **اصلی یقین و بدور از شبهه است** ، و این در دورانی رخ میدهد که مردم به افسانه دلخوشند و از نیروی پنداری بسیار پر تحرك و سیال برخوردارند. اگر پارمنیدس بناباشد دعائی داشته باشد ، لابد این‌خواهد بود : « ای خدایان بمن فقط یک چیز یقین و نامبهم عطاء کنید ، حتی اگر هم به پهنای کنده هیزمی باشد که بتوان بر آن قرار گرفت و در دریای معضلات ومبهمات پیش تاخت. هرچه که پیدایش میباید ، هرچه که پر زرق و برق ، شکوفا و خیالی است ، هرچه که دل می‌برد و زنده است همه اینهارا برگیرید. همه‌اینها ارزانی خودتان وبه من فقط وفقط یک چیز نا مبهم ، هرچند خرد و بی‌اهمیت‌هم که باشد عطاء کنید.»

زیربنای فلسفهٔ پارمنیدس را دریافتهای تجربی تشکیل نمی‌دهد بلکه استنباطاتی می‌سازد که نشان میدهد تا چه حد فیلسوف به شناخت ذات وجود توجه داشته است. تجربه در هیچ موردی وجود را آنگونه که او تصور می‌کرد ارائه نمی‌داد ، ولی موجودیت آنرا از آنرو که توانسته بود بیاندیشدش ، نتیجه گرفته بود. این نتیجه‌گیری متکی بر قبول این فرض است که ما وسیله‌ای برای کسب معرفت داریم که

مستقیماً با جوهر همه چیز در ارتباط است و نیازمند هیچ تجربه‌ای نیست. بنا به گفته پارمنیدس ، محتوای تفکرات ما در ادراکات حسی‌مان یافت نمی‌شود بلکه افزوده‌ای است ازجائی دگر، از دنیایی خارج از جهان حواس پنجگانه ، دنیائی که با آن به وسیله اندیشیدنمان مستقیما در تماسیم . به‌عقیده فیلسوف، هستی و اندیشیدن همانندند . درك حقیقت با تعمق کردن میسر است نه با اطمینان کردن به حواس .

۱۲

نظریه دیگری که مبتکرش باز پارمنیدس بوده و مرید وی زنون[۱] با مهارت بیشتری آنرا مورد استفاده قرار داده نظریهٔ بی‌نهایت است. هیچ چیز بی‌نهایتی نمیتواند وجود داشته باشد، زیرا درصورت قبول آن به مفهوم متناقضی که عبارت از بی نهایت کامل باشد برخواهیم خورد. از آنجائیکه واقعیات ما، دنیائی که با آن سروکار داریم، در هر موردی مُهر بی‌نهایت را داراست، مثلا میگوئیم یک متر مسافت از بی‌نهایت مسافت کوچکتر تشکیل شده، پس خود این امر مغایر منطق است و واقعی نیست. اگر واقعی نیست پس خطا و خیال و یک دروغ محض است. زنون برای اثبات ادعایش از روش استدلالی غیر مستقیم استفاده میکند، مثلا میگوید، «هیچ حرکتی از جائی به جای دیگر نمی‌تواند رخ بدهد، زیرا اگر چنین حرکتی وجود داشته باشد، ما دارای یک بی‌نهایت کامل خواهیم شد، ولی این که جزء محالات‌است، چون بی‌نهایت کامل نمی‌توان داشت پس

Zeno - ۱

حرکت نیزمحال است. مثلا اگر آشیل ، قهرمان سرعت ، ولاك پشتی، بنا باشد به فاصله کمی از یکدیگر (لاك پشت کمی جلوتر) مسابقه‌ای برای پیمودن مسافتی بدهند ، آشیل نه تنها از لاك پشت جلونخواهد افتاد بلکه حتی به او هم نخواهد رسید ، زیرا برای اینکه فاصله‌ای را که درآغازحرکت بالاك پشت داشته جبران کند مجبور است مکانهای بیشماری را که نهایت ندارد پشت سر گذارد: ابتدا نیمی از فاصله را ، بعد یک چهارم آنرا ، سپس یک شانزدهم و همین‌طور ادامه دهد ، کاری که پایانی نخواهد داشت. حال اگر آشیل واقعاً به‌لاك پشت برسد، این پدیده‌ای‌است غیر منطقی و نه واقعی. » مثال معروف‌دیگری که برای اثبات این نظریه ارائه شده مثال تیر پرّان و در عین حال ساکن است. تیر در هر لحظه‌ای از پروازش جائی ثابت را اشغال میکند و ناگزیر در یک چنین جای ثابت ، تیر ساکن است. اما آیا میتوانیم بگوئیم در بی‌نهایت جای ثابت ساکن بودن با حرکت یکی است ؟ آیا میتوان گفت که ساکن گشتن ، به دفعات بی‌نهایت مکرر، مساوی با حرکت خواهد شد ، یعنی چیزی خواهد شد که مغایر با سکون است ؟ در اینجا بی‌نهایت بعنوان کاتالیزری برای درهم کوفتن واقعیت بکارگرفته شده است ؛ با حضور آن واقعیت از هم متلاشی شده و محو میگردد وهیچ‌جزئی از آن زایل ناشدنی باقی نمی‌ماند. اگر ایده‌ها یامفاهیم‌دارای وجودند و از استواری وجاودانگی برخوردارند (باید توجه داشت که برای پارمنیدس اندیشیدن و هستی باهم تطابق دارند) ، به دیگر سخن ، اگر بی‌نهایت هرگز کامل و و تمام شدنی نیست ، اگر سکون هرگز نمی‌تواند حرکت بشود ، پس

تیر واقعاً هرگز پروازی نکرده است ، هرگز موقعیت اولیهٔ خود را ترك نکرده و همانطور ساکن بوده است ؛ در ضمن هیچ لحظه‌ای از زمان هم سپری نشده است. یا باز به‌نحوی دیگر بیان کنیم : در این چیزی که به اصطلاح واقعیت قلمداد شده ، در واقع نه زمانی و نه مکانی و نه حرکتی هست. کوتاه سخن اینکه ، حتی خود تیر نیز تصوری واهی بیش نیست ، زیرا سرچشمه‌اش در کثرت ، در تصورات و اوهام بی‌اساس است که‌حواس ازهیچی سرشته است. فرض کنیم که تیر ازموجودیتی راستین برخوردار است. درآن صورت می‌باید بی‌حرکت بی‌زمان ، نا آفریده ، استوار و جاویدان باشد ــ که تصورش هم ممکن نیست. فرض کنیم که حرکت ، بی‌هیچ شبهه‌ای ، واقعی‌است. پس‌در در آن صورت سکون اصلا نخواهد بود ، و از همین رو موضعی برای تیر وجود نخواهد داشت ، نتیجه اینکه مکان نمی‌تواند وجود داشته باشد ــ که تصورش‌هم ممکن نیست. فرض کنیم که زمان واقعی‌است. در آن صورت نمی‌تواند تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر باشد. زمانی را که تیر بدان نیاز دارد می‌باید از تعداد معینی لحظه تشکیل یافته باشد ؛ هر لحظه‌ای می‌باید دارای موجودیتی منحصر به فرد و جدا از دیگری و به اصطلاح یك اتومون[1] باشد ــ که تصورش هم ممکن نیست. تمام تصورات ذهنی ما به محض اینکه محتوای تجربیشان ، که از دنیای عینی گرفته شده است ، بعنوان اصل یا ماهیتی بی‌چون و چرا و جاویدان مورد قبول واقع شود به تناقض می‌انجامد. اگر حرکت مطلق وجود دارد ، پس دیگر ، مکان وجود ندارد ؛ اگر مکان مطلق

۱ - Atomon

وجود دارد ، در آنصورت ، حرکت وجود ندارد ؛ اگر موجودی مطلق وجود دارد ، پس دیگر کثرت وجود ندارد. آیا بنظر نمی‌رسد کسی با چنین منطقی روبرو باشد و سرانجام به این نتیجه نرسد که این گونه نظریه‌ها نه میتوانند پرده از روی رازها بدرند و نه گره واقعیت را بگشایند ؟ در حالیکه بر عکس ، پارمنیدس و زنون محکم و استوار به حقیقتی بودن و اعتبار جهانی داشتن آن نظریه‌ها اطمینان دارند و دنیای عینی را به این عنوان که نقطهٔ مقابل و متضاد تمام ایده‌های معتبر و راستین جهانی هستند رد میکنند ؛ دستاویز آنها اینست که دنیای عینی تناقض بار می‌آورد وغیر منطقی‌است. شالودهٔ تمام دلایل آنها کلا اثبات ناشدنی‌است ، زیرا آنها فرضیه‌ای غیر محتمل را عنوان کرده‌اند ، بدین معنی که میگویند ظرفیت ما برای سرشتن مفاهیم مختلف ، قطعی‌ترین و عالی‌ترین معیار برای تعیین هستی و نیستی می‌باشد. بجای اینکه این مفاهیم اصلاح شوند و در مقابل واقعیت آزمایش شوند (با توجه به اینکه آنها در حقیقت از واقعیت گرفته شده‌اند) تا درست بودنشان محرز گردد برعکس اینگونه تصور شده که واقعیت را آنها ارزیابی و اداره میکنند ، بطوری که اگر در موردی واقعیت مخالف منطق بنظر رسید باید واقعیت محکوم اعلام شود. پارمنیدس برای اینکه به مفاهیم صلاحیت قضاوت کردن در مورد واقعیت را تحمیل کند ناچار شده بود هستیئی برایشان قائل شود که بنظر خودش تنها هستی راستین محسوب میشد . اندیشیدن و آن کرهٔ یکتا و نیافریده و کامل هستی نمی‌باید بعنوان دو نوع وجود مختلف تصور شوند ، زیرا در غیر اینصورت هستی را نمی‌شد یکپارچه دانست.

بدینسان نظریه‌ای بسیار متهورانه ضرورت پیدا کرد ، نظریه‌ای که میگفت اندیشیدن وهستی یکی‌است. دراینجا هیچ نوع برداشت حسی، هیچ سنبل ، هیچ گونه تمثیلی نمی‌توانست کمکی کند ؛ چنین نظریه‌ای در وراء هر تصوری بود ، لیکن ـ لزومش حتمی می‌نمود. ازآنجائیکه به هیچ روی نمی‌شدکه دریافتی حسی از آن داشت ، این نظریه بعنوان بزرگترین پیروزی بر جهان و توانائی‌های حواس لقب گرفت. اندیشیدن وآن کرهٔ گرد هستی ، که مرده وار نه واکنشی نشان میداد ، نه می‌جنبید و نه انعطافی داشت ، می‌باید ، بنابه اظهارات پارمنیدس، با هم تطابق داشته و بی‌هیچ چون و چرائی چیزی همانند باشند. وه که چه ضربه‌ای به نیروی پندارآدمی ! ولی اشکالی ندارد ، مارا اعتراضی نیست که چرا چنین نظریه‌ای با هر نوع برداشت حسی مخالفت نشان میدهد. خود این بهتر از هر چیز دیگر تأئیدکننده این واقعیت است که حواس در بوجود آمدن چنین نظریه‌ای دخالت نداشته‌اند.

۱۳

در اینجا ممکن است علیه پارمنیدس بحثی را اقامه کرد. هر چند این بحث حقیقت را آشکار نخواهد کرد، معهذا نادرستی باطنی جدائی مطلق بین حواس و مفاهیم و یکی نبودن هویت هستی و اندیشیدن را روشن خواهد ساخت. در درجهٔ نخست: اگر اندیشیدن بصورت مفاهیم، از نظر عقلانی ومنطق، واقعی است، در آن صورت کثرت و حرکت نیز باید جزء واقعیت محسوب شود، زیرا اندیشیدن منطقی متحرك است و از مفهومی روانه مفهوم دیگر میشود. بعبارت دیگر، در جمع واقعیتها، از تحرك برخوردار است. برخلاف این امر اعتراضی نمیتوان کرد؛ در واقع غیر ممکن بنظر میرسد که اندیشیدن را بی‌تحرك و استوار و پابرجا فرض کرد و آنرا به این حساب که یکند پارچه است یك اصل نامتحرك جاودانی به حساب آورد. در درجهٔ دوم: اگر از حواس نیرنگ و فریب ناشی میشود، و اگر در حقیقت فقط ماهیت واقعی هستی و اندیشیدن، وجود دارد، پس خود حواس چیستند؟ از قرار معلوم، جزئی از فریب، چونکه آنها نه با اندیشیدن

تطابق دارند و نه فراوردشان یعنی دنیای حسی با فریب تطابق دارد. اما اگر حواس فریب هستند، برای چه کسی نیرنگ بازی میکنند؟ چگونه با اینکه غیر واقعی هستند می‌توانند باعث گمراهی شوند؟ لاوجود که حتی خدعه هم نمی‌تواند بکار برد. بدین‌ترتیب سرچشمهٔ وهم‌وفریب بصورت معما و درحقیقت نوعی تناقض، باقی می‌ماند. ما در اینجا دو مطلب را به میان کشیده‌ایم، نخست اینکه استدلال و برهان نمی‌تواند ثابت و نامتحرك باشد، دوم اینکه سرچشمهٔ فریب چیست. از اولی این نتیجه حاصل میشود که حرکت وکثرت واقعی‌است، از دومی غیر ممکن بودن فریبی که پارمنیدس از آن یاد میکند. در هر صورت، هنوز قبول داریم که فرضیهٔ پارمنیدس در مورد هستی درست باشد. ولی این فرضیه صرفاً میگوید، «فقط بونده موجودیت دارد؛ نبونده ندارد.» حال اگر حرکت هم از موجودیت برخوردار است، در آن صورت هرچه که در مورد هستی درست تلقی شود باید در مورد حرکت نیز صدق کند یعنی باید: نیافریده، جاویدان، نابود نشدنی، افزایش و یا کاهش نیافتنی باشد. ولی اگر فریب در حیطهٔ هستی نیست (به جهت اینکه سرچشمه‌ای برای آن نمی‌شود در نظر گرفت)، اگر صحنهٔ به اصطلاح پیدایش یافتن، دگرگونی- به دیگر سخن تمامی صورگوناگون بی‌آرامش و رنگارنگ و بارور زندگی - در مقابل نادیده گیری پارمیندس حمایت شود، درآنصورت لازم می‌آید که این دنیای پرکنش و واکنش و پر از دگرگونی را مجموعه‌ای از گوهرهای مختلف بدانیم که هریك برای خود ماهیتی خاص دارد. برای چنین فرضی نیز جائی برای دگرگونی، به یك مفهوم خیلی ساده، مثلا،

برای پیدایش یافتن باقی نمی‌ماند. به این ترتیب آنچه فعلا داریم مجموعه‌ای است مرکب ازهستی‌های مختلف ؛ تمام خاصیتها موجودیتی راستین دارند ، همانگونه که حرکت دارد. ماهر آن و لحظه‌ای که در این جهان برگزینیم می‌باید بتوانیم بگوئیم : تمام گوهر های راستین موجود در این عالم همزمان با هم وجود دارند که نه تغییری و نه تقلیلی و نه کاهشی و نه افزایشی می‌یابند. در یک لحظه بعد هم باز این موضوع کاملا صدق میکند ؛ در این مدت چیزی تغییر نکرده است. اگر ، علی‌رغم این موضوع ، دنیا پس ازمدتی کاملاً تغییر یافته بنظر میرسد، این یک خطای بصری نیست ، و صرفاً فریب نه ، بلکه نتیجهٔ حرکت جاویدان است. موجود واقعی گهی به‌این سوی گهی بدان‌سوی، زمانی بطرف بالا وآنی بطرف پائین وخلاصه درهرجهتی حرکت میکند.

۱۴

با نظریه‌ای چنین ، ما در واقع گام در حیطهٔ تعالیم آنا کسا-گوراس نهاده‌ایم. او هردو ایراد را با تمام نیروعلیه پارمنیدس اقامه میکند ، که چطور میشود فکر حرکت نداشته باشد و سرچشمه‌ای برای فریب نداشته باشیم. ولی نظریهٔ اصلی پارمنیدس ازچنان نیرو واثری برخوردار بود که آنا کساگوراس و همه فیلسوفان و پژوهشگران طبیعت که بعداً آمدند ناچار در برابرش سر تسلیم فرود آوردند. همگی آنها منکر پیدایش یافتن و فناشدن آنطور که مردمان عادی تصور میکنند هستند. در حالیکه پیش از پارمنیدس ، آنا کسیمندروس و هرا کلیتوس با تعمقی عمیق پذیرفته بودند که پیدایش یافتن و فنا شدن وجود دارد ، منتهی توجیهی که بتواند چون و چرائی باقی نگذارد ارائه نکرده بودند. از این پس چنین سرچشمه‌های اسطوره‌ای در هیچی ، ناپدید شدن در درون هیچی ، چنین دگرگونیهای دل بخواهی ازهیچ به همه چیز ، چنین مبادله‌های بی‌هدفانه ، برداشت و گذاشتهای کیفیتها ، مهمل و یاوه محسوب میشد. دیگر ادعاهای طالس و

هراکلیتوس ، که کثرت و تنوع از یک اصل یا جوهر نخستین پدید آمده‌اند ، خریدار نداشت. فعلا مسأله‌ای که مطرح شده بود این بود که نظریهٔ هستی‌ای که نه آفریده شده و نه نابود گشتنی‌است طوری بکار توجیه این جهان آید که دیگر لزومی به توسل جستن به تئوری فریب نباشد و نگوئیم این فریب است که به وسیلهٔ حواس ما را به اشتباه می‌اندازد. ولی اگر بنا باشد که دنیای تجربی دیگر فریب محسوب نشود ، اگر قبول کنیم که ماده نه از هیچی ناشی شده است و نه از چیزی واحد ، در آنصورت خود ماده می‌باید دارای وجود راستین باشد. عنصر و محتوی آن باید بی‌هیچ شرطی واقعی و همه تغییرات آن فقط ظاهری باشد ؛ یعنی وضعیت، نحوهٔ ترتیب ، دسته‌بندی، آغشتگی با تفکیک این گوهرهای مختلف و بی شمار و همزمان است که ایجاد تنوع میکنند. پس ما در واقع وضعیتی داریم که دربازی با مهره‌های طاس مشاهده میکنیم. طاسها هیچ فرقی نمی کنند ، ولی وقتیکه هربار ریخته میشوند بسته به اینکه چه آورده‌ایم تعبیری مختلف حاصل میکنیم. تمام نظریه های قبلی گویای این بودند که همه چیزها مبداء واحدی دارند ، بعبارت دیگر ، اصلی نخستین و یا جوهری یکتا بعنوان مادر تنوعات و کثرتها معرفی شده بود. طالس آب را ، آناکسیمنس هوا را، هراکلیتوس آتش را و چنانچه دیدیم آناکسیمندروس «نامشخص» را اصل نخستین دانسته بودند. آناکساگوراس مخالف همه آنهاست و میگوید آخر چگونه میتوان پذیرفت که ماهیتی یکتا و خالص چیزهای غیر از خود بوجود آورد. وجودی واحد چه غلیظش بدانیم چه رقیق نمی‌تواند جوابگوی اینهمه

دگرگونی و تغییر و تبدیل‌ها باشد. واقعیت چنین می‌نماید که کیفیتهای گوناگونی درکار سازندگی این عالم پرتنوع دخالت دارند. اگر واقعاً دنیا پر از کیفیتهای مختلف فراوان است، اگرآنها فریب نیستند، در این صورت باید همهٔ آنها موجودهائی راستین باشند؛ این به آن مفهوم است که همگی آنها خلق ناشده، تباهی ناپذیر و همواره در هر زمانی پایدار باشند. آنها فریب که نمیتوانند باشند، زیرا جوابی در مورد اینکه سرچشمهٔ آنها چیست، نداریم. اصولا چون فریب از واقعیتی برخوردار نیست تصور سرچشمه‌ای واقعی برای آن بی‌معنی است. کاوشگران پیشین برآن بودند عنصر واحدی راکه امکان پروردن همه پیدایش یافتن را در بطنش داشته باشد مورد قبول قراردهندتا به‌این ترتیب مسالهٔ پیدایش یافتن را ساده کرده باشند. اکنون، برعکس، آناکساگوراس نظریهٔ دیگری ارائه میدهد؛ او میگوید عناصر بی‌شماری وجود دارند که هرگز نه برتعدادشان افزوده و نه از تعدادشان کاسته و نه عنصر جدیدی برجمعشان افزوده میشود. فقط حرکت باعث میشود که این عناصر به این سوی و آنسوی درغلتند و هر بار به طرحی نو درآیند. حرکت حقیقی‌است و فریب نیست، و این موضوع را آناکساگوراس با وجود مخالفت پارمنیدس به اثبات میرساند، به این نحوکه تسلسل ایده‌ها را در موقعی که می‌اندیشیم مثال میزند و میگوید که فکرکردن‌حرکت دربردارد والا به هیچ وجه مقدور نمیشد که از نظریه‌ای به نظریه‌ای دیگر راه یابیم. بهرحال، هستی بی‌اثر و ثابت ومرده‌ای که پارمنیدس پیش کشیده بود به دور افکنده شد. فعلا نظریهٔ قابل قبول این بود که

بونده‌های فراوانی عالم را تشکیل میدهند که همگی در جنبشند. تغییر یعنی حرکت ـ ولی خود حرکت از کجا ناشی میشود؟ آیا حرکت هیچ گونه تغییری در ذات آن عناصر مستقل و مجزا و کثیر ببار نمی‌آورد؟ آیا با مفهومی که برای بونده‌ها در نظر گرفته‌ایم، حرکت می‌باید همواره نسبت به آنها بیگانه باشد؟ یا اینکه حرکت اصولا جزء لاینفک این عناصر است؟ ما در اینجا با تصمیمی مهم روبرو هستیم: بسته به اینکه چه راهی را برگزینیم، ما وارد حیطهٔ اندیشهٔ آناکساگوراس یا امپدوکلس و یا دموکریتوس خواهیم شد. پرسشی بس مهم مطرح است: اگر عناصر فراوانی وجود دارند، و اینها در جنبشند، آن چیست که به حرکتشان وامیدارد؟ آیا خودشان همدیگررا حرکت میدهند؟ آیا فقط نیروی ثقل است که باعث حرکت در آنها میشود؟ یا نیروهای جادوئی جاذبه و دفع هستند که در نهاد خود چیزها وجود دارد؟ یا برانگیزندهٔ حرکت در درون عناصر واقعی نهفته نیست و بیرون از وجود آنهاست؟ دقیقاً آنچه که می‌خواهیم روشن شود اینست: وقتیکه دو چیز تسلسل نشان میدهند، نسبت بهم تغییر مکان نشان میدهند، آیا علت این تغییر را در خود آنها باید جستجو کنیم؟ آیا در این امر رابطه‌ای مکانیکی، یا اینکه رابطه‌ای جادوئی دخالت دارد؟ یا اگر هیچ یک از این دو نیست، آیا چیز سومی وجود دارد که حرکتشان‌میدهد؟ مسالهٔ بغرنجی‌است. پارمنیدس، حتی اگر هم قبول میکرد که عناصر یا ماهیتهای گوناگون فراوانی وجود دارند باز قادر بود ناممکن بودن حرکت را اثبات کند و آناکساگوراس را به دردسر اندازد. مثلا میتوانست بگوید: دوجوهری

را در نظر آورید که هریک منحصر بفرد و موجودیتی مخصوص بخود داشته باشد و هیچگونه هماهنگی یا مشابهتی نسبت بیکدیگر نداشته باشند. باید توجه داشت عناصری که آناکساگوراس بدانها اشاره میکند از این گونه‌اند. با توضیحی که درباره طبیعت یا سرشت آندو داده شده، هرگز نمی‌توانند با یکدیگر تصادم کنند، هرگز نمی‌توانند یکدیگر را به حرکت در آورند، هرگز نمی‌توانند نسبت بهم همگرائی نشان دهند. بین آنها علتی نیست که نسبت بهم برانگیخته شوند یا واکنش نشان بدهند، ارتباطی درمیانشان وجود ندارد؛ آنها نه‌تماسی با هم حاصل میکنند، نه میتوانند مزاحم یکدیگر شوند و نه‌بهم کاری داشته باشند. بین آنها نیروی دفع هم همانقدر غیر قابل توجیه است که نیروی جادوئی جاذبه. دو چیزی که بطور کامل و مطلق از هم بیگانه‌اند به هیچ وجه نمی‌توانند تأثیری برهمدیگر گذارند، به همین دلیل هیچیک نه حرکت‌دهنده است و نه حرکت‌پذیر. پارمنیدس حتی ممکن است خطاب به آناکساگوراس اضافه کند؛ تنها چاره‌ای که برایت باقی می‌ماند اینست که حرکت را منسوب به خود چیزها بدانی، ولی در آنصورت آنچه را که بعنوان حرکت میشناسی یا می‌بینی وهم و تصوری باطل است و حرکت حقیقی نیست، زیرا حرکت در صورتی حقیقی‌است که کاملا متکی به خود باشد و خودش را اداره کند، و از هر تأثیری مبرا باشد، این در واقع معیاری‌است که برای عناصر بی‌مانند و نا وابسته بیکدیگر نیز قائل شده‌ایم، اما دلیل عمده‌ای که تو قبول میکنی حرکت هست، اینست که بتوانی اثرهای ناشی از برخوردها و ترک‌مکانها و دگرگونیها را

توضیح دهی. بطور خلاصه میخواهی دستاویزی داشته باشی که بگوئی بین چیزها رابطه‌ای برقرار است و علتی برای ظهور رویدادهای گوناگون وجود دارد، ولی این اثرها توجیه شدنی نیستند، آنها همواره بصورت مسائل لاینحل باقی خواهند ماند و تو با مسلم فرض کردن حرکت ره بجائی نخواهی برد، چون کاری را که انتظار داری برایت انجام دهد، نمی‌دهد؛ حرکت اصولا با جوهر چیزها جور درنمی‌آید و برایشان همواره بیگانه باقی خواهد ماند.

مخالفان مکتب‌الئا برای اینکه مقهور چنین استدلالهائی نشوند و در مقابل کسانیکه به وحدت جنبش‌ناپذیر باور داشتند از پای نیفتند، تحت‌تأثیر تعصبی حسی، از بیراهه سربدر آوردند. ظاهراً بنظر می‌آید که یک بودنهٔ حقیقی، بصورت توده‌ای از ماده هم که شده باشد، چه بزرگ و چه کوچک می‌باید فضائی را اشغال کند بطوریکه امکان ندارد دو یا توده‌های بیشتری از این گونه بتوانند فضای واحدی را اشغال نمایند؛ این‌موضوع چنان بدیهی جلوه میکند که گوئی جای بحثی باقی نگذارد. با اتکاء به چنین تصوری، آناکساگوراس و بعداً دموکریتوس، پذیرفتند که توده‌ها اگر بنا باشد به این سوی و آنسوی در حرکت باشند بناچار باهم تصادم خواهند کرد و برای اینکه جای همدیگر را اشغال کنند مبارزه‌ای در میان خواهند داشت. همین مبارزه بین آنهاست که سبب تمام دگرگونیها میشود. از این پس دیگر گمان نمی‌رفت که همگی آن عناصر منفرد و کاملا مختلف ولایتغیر ابدی بطور مطلق از هم تفاوت داشته باشند، بلکه چنین احساس میشد که آنها علاوه‌برخاصیت ویژه

و منحصربفردشان دارای جزئی کاملا مشابه‌اند ، جزئی از مادهٔ فضا پرکن . این وجه‌مشترك در همه عناصر یعنی برخورداری آنها ازجوهری مادی موجب میشد آنها شباهتی بهم پیدا کنند و در نتیجه‌بریکدیگر تأثیری بگذارند ، مثلا تصادم کنند . تمام تغییرات ، در واقع ، مربوط به اختلافهای بین‌عناصر نمی‌شد بلکه مربوط به‌شباهتشان‌در برخورداری از آن جوهر مادی میگشت . در اینجا اشتباهی منطقی در مفروضات آناکساگوراس وجود دارد . زیرا چیزی که قائم به خود است و هستی منحصر بخود دارد می‌باید موجودی تماماً مطلق بوده و اصلا ارتباطی با چیزی دیگر نداشته باشد . ولی بهر حال ، تمام عناصر آناکساگوراس دارای یک ناویژگی کلی هستند که اختیار مطلق را از آنها سلب میکند . این ناویژگی همان ماهیت مادی‌است که در هرکدام هست . مثلا عنصر «قرمز» برای آناکساگوراس ماهیتی که مطلقاً قرمز باشد نیست بلکه دارای ماده‌ای خنثی نیز هست . فقط با این حصهٔ دومش است که «قرمز» نسبت به عناصر دیگر واکنش نشان میدهد : نه با جنبهٔ قرمزیش بلکه با آنچه قرمز نیست ، رنگی ندارد ، در واقع اصلا از نظر کیفی معلوم نیست . اگر بنا میبود قرمز مطلقاً قرمز محسوب گردد و عنصری باشد بری از حصهٔ مادی ، در آنصورت آناکساگوراس مطمئناً جرأت نمی‌کرد از تأثیر قرمز برعناصر دیگر سخن‌بمیان آورد ، دیگر رابطه‌ای بین چیزها نمی‌توانست برقرار باشد که بتواند حرکت را توجیه کند و ازهمین‌رو جنبش ناپذیری بوندهٔ حقیقی محرز میگشت .

۱۵

آدمی باید نگاهی به‌مخالفان مکتبهای فیلسوفان الئا بیاندازد تا قدر مزایای خارق‌العاده‌ای را که در فرضیهٔ پارمنیدس وجود دارد بشناسد. چه رسوائی‌های بزرگی در انتظار آناکساگوراس و همه کسان دیگری که به‌کثرت عناصر اعتقاد داشتند، بود - رسوائی‌هائی که دامن‌گیر پارمنیدس نشده بود. چون این عده جواب مطمئنی برای این سئوال که چند تا بونده یا عنصر مطلق وجود دارد نداشتند. آناکساگوراس در این مورد گام بلندی برداشت و چشمان خود را بست و گفت «بی‌نهایت متعدد.» چنین گریزی بهرحال او را از گرفتاری و یا دردسر اثبات کردن تعداد دقیق عناصر اولیه نجات داد. از آنجائیکه این عناصر بی‌نهایت متعدد ، طبق فرضیه‌ای که ارائه شده بود ، می‌باید کمیتی ثابت می‌داشتند و بی‌هیچ افزایش و دگرگونی جاودانه باقی می‌ماندند در خود این فرضیه تناقضی مربوط به یک بینهایت کامل و از هرسو بسته نیز گنجانده شده بود. بطور خلاصه کثرت ، حرکت ، بیمرّی - که همگی را پارمنیدس با نظریهٔ

شگفت‌انگیزش درباره هستی بیرون رانده بود - اکنون از تبعید بازگشته و چنان بلائی برسر مخالفان پارمنیدس آوردند که تصورش هم مشکل است. مسلماً این مخالفان از قدرت مهیب افکارفیلسوفان الئا اطلاع درستی نداشتند، مثلا اینکه، «نه زمانی میتواند باشد، نه حرکتی و نه‌مکانی، زیرا تنها تصور ما از آنها اینست که همگی بی‌نهایتند. هرآنچه که بی‌نهایت باشد، چه بی‌نهایت بزرگ و چه بی‌نهایت تقسیم پذیر، از موجودیتی برخوردار نیست. بی‌نهایت وجود ندارد.» به درست بودن چنین اظهارنظری کسی که برای «هستی» مفهومی مطلق قائل است و بی‌نهایت کامل یا خاتمه یافته را امری متناقض و یکی از محالات میداند، شک نمی‌برد. اما اگردنیای ظاهر هر چیز را فقط بصورت بی‌نهائی کامل می‌نمایاند، واضح است که خود این دنیای ظاهر نسبت بخود تناقض نشان میدهد و به همین دلیل واقعیت راستین ندارد. و اگر مخالفان پارمنیدس بخواهند برای مقابله با چنین استدلالی به اصطلاح از حربهٔ خود حریف استفاده کنند و مثلا بگویند «خود اندیشه‌ای که میکنی تسلسل نشان‌میدهد بنابراین آن هم واقعی نیست و نمی‌تواند برای اثبات عقیده‌ات مورد استفاده واقع شود» در آنصورت پارمنیدس ممکن است همان جوابی را بدهد که کانت در موردی شبیه به این داد. «بدیهی‌است که میتوانم بگویم ایده‌های من یکی بعد از دیگری میآید، ولی مفهوم این کلام فقط اینست که آگاهی من از آنها برحسب‌تسلسل زمانی‌است یعنی برطبق روند حس درونی. ولی این نه از زمان چیزی که خود بخود وجود داشته باشد میسازد، و نه آنرا وابستهٔ بی‌چون و چرای

هرچیز دیگر میکند.» بدیگر سخن ، در این‌جا بین دو چیز باید فرق قائل شویم ، یکی اندیشیدن ناب که همچو هستی منفرد پارمنیدس بری از زمان است و دیگری آگاهی حسی یا هوشیاری ما از این اندیشیدن. این آگاهی حسی به صور گوناگون که همگی فریب و نیرنگ است تجلی میکند ، یعنی بصورت تسلسل ، تعدد و تحرك. شاید این نوع استدلال کردن چارهٔ پارمنیدس برای رهائی از چنگ مخالفانش باشد. هر چند آنها باز ممکن است برای تخطئهٔ وی همان بحثی را اقامه کنند که آ. اشپیر[۱] علیه کانت کرده است:

> در مرتبهٔ نخست واضح است که در مورد تسلسل کذائی چیزی نمی‌توانم بدانم اگر مراحل متوالی آنرا با هم در ذهن خودم نگه ندارم. به کلام دیگر ، ایدهٔ تسلسل در خودش که متوالی نیست ؛ بنابراین کاملا مغایر با تسلسل یا پی‌درپی آمدن ایده‌هاست ، در مرتبهٔ دوم ، فرضیهٔ کانت گویای مزخرفاتی‌است که هیچ با عقل‌جور در نمی‌آید وآدمی درشگفت میشود که چراخود او آنها را نادیده گرفته است. بنابر فرضیهٔ وی ، سزار و سقراط واقعاً نمرده‌اند. آنها کاملا زنده‌اند و همانگونه زندگی میکنند که دو هزار سال پیش میکردند ، فقط براساس ترتیبی که «حس‌درونی» من داده است آنها بنظر مرده می‌آیند. انسانهائی که هنوز بدنیا نیامده‌اند هم اکنون دارند زندگی میکنند و اگر آنها در صحنه ظاهر نشده‌اند این نیز تقصیر ترتیبی‌است که همان حس درونی داده است. سئوال

۱- A. Spir (در Denken und Wirklichkeit ، چاپ دوم ، جلد اول، صفحهٔ ۲۰۹)

اصلی اینست: آخر چطور آغاز و پایان خود زندگی‌ای که با هشیاری از آن واقفیم باتمام دریافتهای درونی و بیرونیش فقط میتواند تعبیر غلطی باشد که حس درونی‌ما کرده است؟ حقیقت بدیهی اینست که آدمی مطلقاً نمیتواند منکر واقعیت تغییر و تحول بشود. اگر کسی آنرا از پنجره بیرون براند از سوراخ کلید باز میگردد. ممکن است یکی بگوید : به نظر من فقط چنین میآید که شرایط و ایده‌ها تغییر میکنند؛ ولی همین بنظر آمدن نیز چیزی است که بی‌چون وچرا، وجود دارد. در حیطهٔ آن ، تسلسل بی‌هیچ شبهه‌ای واقعیت خارجی دارد ؛ در حیطهٔ آن چیزی حقیقتاً بدنبال چیز دیگر می‌آید.ـ بعلاوه، لازم است توجه داشته باشیم که تمامی تجزیه و تحلیل های عقلی شالوده و اساسشان فقط میتواند در این فرض استوارباشد که **ایده یا افکار ما** برایمان همان‌گونه آشکار میشوند که هستند. زیرا حتی اگر جور دیگری جز آنچه که هستند برما آشکار می‌شدند ، کسی نمی‌توانست نظریه صائبی دربارهٔشان ارائه دهد.

تعمق دربارهٔ این توالی و تحرك بی‌شبهه و غیرقابل انکار، باعث میشود که آناکساگوراس به فرضیهٔ فوق‌العاده‌ای دست یابد. از قرار معلوم این‌خود افکار بودند که حرکت میکردند؛ برآنها نه فشاری اعمال میشد و نه علتی خارجی وجود داشت که بحرکتشان درآورد. در اینجا ، او پیش خودش میگوید ، پس این فکر است که در خود سرچشمه و آغاز حرکت را دارد. ولی سپس متوجه میشود که فکر نه

تنها خود را بحرکت در میاورد بلکه چیز کاملا مغایر با خودش را نیز به جنبش و امیدارد. فکر جسم را نیز به حرکت درمیاورد. بدینسان با بهره‌جوئی از تجربه‌ای کاملا نزدیک در می‌یابد که فکر برماده که فضائی را اشغال کرده تأثیر می‌نهد ، مبین این تأثیر ، حرکتی‌است که جسم میکند. این بنظر او امری مسلم میآید که توضیح آن برایش فقط در مرتبهٔ دوم اهمیت قرار دارد. کوتاه سخن اینکه اکنون فکر میکند طرح جامعی وجود دارد که مسبب حرکت در عالم است. حرکت یا عبارت است از جنبش نهادهای یگانهٔ راستین که از تأثیر مستقیم **نوس**[۱] یعنی گوهر عقل برآنها بوجود آمده است ، و یا اینکه چیزی قبلا بحرکت در آمده و این حرکت به آنها منتقل شده است. نظریه دوم آناکساگوراس یعنی انتقال مکانیکی حرکتها و انگیزه‌ها نیز مشکلی دربردارد که گوئی خود او ملتفت نشده بود. علت این عدم توجه او احتمالا این بود که میدید وقتی انگیزه‌ای هست ، خیلی معمولی و پیش پا افتاده اثرگذاری تحقق می‌یابد. از طرف دیگر نیک‌پی برده بود که نگوید افکار برعناصر یا آخشیجها تأثیرهای متضاد میگذارد. و بهمین سبب بود که سعی میکرد برای دگرگونیهائی که رخ میدهد توجیهی برمبنای روابط مکانیکی ساده یعنی جابجا شدن و به این سوی و آنسوی درغلتیدنها بیابد. **نوس** نیز بهرحال ، یکی از آخشیجها و یا عناصری بود که از نظر وجودی قائم بخود بود و آناکساگوراس آن را ماده‌ای بسیار لطیف و حساس توصیف کرده بود که خاصیتی ویژه داشت که عبارت از «اندیشه کردن»

Nous-۱

باشد. با فرض کردن چنین خصلتی برای نوس تأثیر چنین مادهای برمادهٔ دیگر میباید کاملا شبیه تأثیری باشد که مادهای علیحده برسومی میتواند بگذارد، منظور اینست که عناصر فقط میتوانندتأثیری مکانیکی برهم داشته باشند و بعلت فشاری که برآنها اعمال میشود بحرکت درآیند. بهرحال، او اکنون آخشیجی داشت که نه‌تنها خود را بلکه چیزهای دیگررا نیز میتوانست به حرکت در آورد. جنبش نوس بعلت یک تأثیر خارجی نبود و به هیچ چیز خارجی مربوطنمیشد. حال دیگر برای آناکساگوراس اهمیتی نداشت که این حرکت نخستین و خودبخود آغاز شده را چگونه تصورکنیم. شاید بشود بصورت نوسان یک قطرهٔ بسیار ظریف وکوچک جیوه تصورش کرد. از تمام پرسشهائی که مربوط به حرکت میشود ناراحت کننده‌ترینشان پرسش درمورد مبداء یا سرآغاز حرکت است. زیرا با اینکه حرکتهای دیگر را میتوان بصورت علت و معلول پنداشت، ولی نخستین‌حرکت و سرآغاز آن است که بصورت معما باقی میماند و باید دربارهاش توضیحی یافت. بهر حال برای جنبش مکانیکی سرآغازی مکانیکی نمیتوان یافت زیرا باز مجبوریم با این سئوال روبرو شویم که آنچه باعث شروع حرکت شد چه بود. ولی اگر هریک از عناصر مطلق را دارای حرکت جاوید از خود بدانیم، حرکتی که جزء لاینفکش باشد، باز هم جوابگوی مشکلی که با آن روبروئیم نخواهد بود. زیرا حرکت با داشتن جهت و اینکه از کجا میآید و بکجا میرود قابل تصور است، بعبارت دیگر، حرکت باید القاء کننده رابطه و یاموقعیتی بین چیزها باشد. ولی آخر چیزی که وابسته چیزی دیگر است، دیگر

نمی‌تواند مطلقاً قائم بخود باشد. پس بطور خلاصه میتوان گفت که مشگل آنا کسا گوراس در اینجا اینست که نه میتواند حرکت را صرفاً یک کنش و واکنش مکانیکی قلمداد کند و مبداء آنرا نادیده انگارد و نه میتواند آنرا جزء لاینفک عناصر گوناگون بحساب آورد ، چون در چنین صورتی عناصر «مطلق بودن» خود را از دست میدهند. در بنبستی این چنین گیر کرده بود که راه چاره‌ای خارق‌العاده بفکر آنا کسا گوارس رسید و پیش خود گفت کلید این معما در **نوس** است. این **نوس** است که با وجود مستقل بودنش از هر چیز دیگر بخودی خود میتواند به **حرکت** درآید. ماهیت **نوس** آنقدر مبهم و پوشیده است که دیگر به آدمی اجازه نمی‌دهد به بررسی ریزه کاریهای آن بپردازد. همینقدر کافی‌است که قبول کنیم **نوس** جنساً با افکار یکی‌است و چون او قبول میکند که افکار دارای حرکتی ازخود هستند بنابراین جای شکی برایش باقی نمی‌ماند که آغاز حرکت در **نوس** است. ولی از نظر تجربی چنین بنظر میرسد که بین مغز جسمانی و افکار رابطه‌ای مهم برقرارباشد درحالیکه آنا کسا گوراس مغز را با همهٔ ظرافت‌پرشکوهش با همهٔ پیچ وتابهای اعجاب انگیزش از یاد برده و فقط به این اکتفاء کرده است که از «خرد» و یا «روانی این چنین» داد سخن بدهد. بنا بعقیده او «روانی این چنین» همواره دارای یک امتیاز مهم بوده است و آن اینکه هرگاه که اراده نموده توانسته خود را بحرکت در آورد - واقعاً چه کشف بزرگی! «روانی این چنین» در یک زمان نامعین گذشته حتی باعث آغاز حرکت در چیزهائی که خارج از خودش بوده‌اند شده است ؛ از طرف دیگر نیز قادر بوده که برای زمانی

پس طولانی فقط بخود بپردازد. کوتاه سخن آنکه اکنون آناکساگوراس توانسته بود **سرآغازی** برای حرکت در زمانهای نخستین در نظر گیرد، چیزی که سبب میشد به اصطلاح تمام «پیدایش یافتنها» از آن حاصل شود. البته باید توجه داشت که پیدایش یافتن نه به مفهوم بوجود آمدن چیزی از هیچی بلکه به مفهوم تغییر و دگرگونی وضعیتهای عناصر حقیقی نسبت بیکدیگر، به مفهوم جابجا شدنها و نقل وانتقالهای عناصر جاویدان و ذراتشان. هر چند **نوس**- که مفهومی مشابه با «خرد» یا «روان» دارد - جاویدان است، معهذا هیچ اجباری ندارد که در طول زمانهای بسیار طولانی خود را باهل دادن و این سوی و آنسوی افکندن توده‌های کوچک مادی شکنجه دهد. بهر حال در گذشته، وضعیتی وجود داشته که همه مواد در سکون وجمودی مطلق بودند و هیچ فعالیتی نداشتند - دیگر مهم نیست که این زمان طولانی بوده است یا کوتاه - تا اینکه نوس برآن تأثیر میگذارد و وضعیت عناصر نسبت بهم‌دیگر دچار تغییر میشود. این تغییر هنوز هم ادامه دارد و آنرا ما بصورت زایشها و مردنها و دگرگونیها و تحولات درمی‌یابیم. این دوران جمود و سکون محض راکه هیچ چیزی بخود شکلی نگرفته، آناکساگوراس دوران شکل‌ناگرفتگی عالم می‌خواند.

۱۶

عالم شکل ناگرفته‌ای که آناکساگوراس بدان اشاره میکند تصوری نیست که مزایایش در نخستین وهله مشهود باشد. برای فهمیدن آن آدمی باید ایده‌ای را که فیلسوف ما دربارهٔ پیدایش یافتن داشته است نیک درک کند. آناکساگوراس میگوید: هر آنچه در این جهان جلوه میکند بهره‌ای از تمام عناصر دیگر در خود دارد، بعبارت دیگر، هر چیزی مخلوطی از تمام عناصر گوناگون است منتهی فرق یک چیز با دیگری در اینست که عناصر متشکله آن از نظر کمی دارای نسبت‌های ثابتی نیستند. چوب و آهن از یک نظر با هم قابل مقایسه و شبیهند چون هر دو آنها بهره‌ای از دیگر چیزها در خود دارند و از طرفی مختلفند چون هر دو به یک اندازه از این بهره‌ها برخوردار نیستند. در چوب مثلا عنصر «چوبی» بیشتر و عنصر آهن کمتر است در حالی که در آهن وضع غیر از اینست. اما زمانی وجود داشته که نه آهن نه چوب نه آب و نه هر یک از پدیده‌های این‌عالم شکل و وضع کنونی خود را نداشته بلکه در حالت آغشتگی و درهم

پاشیدگی کامل باسایر عناصر بسر میبرده است. در آن دوران عالم بصورت تودهٔ غبار گونهٔ عظیمی بوده است بطوریکه گوئی همهٔ کائنات و یا هرآنچه که هست با هم در هاونی غول‌آسا کوبیده شده بودند. اینگونه آمیختگی و در هم پاشیدگی عناصر راکه در آن هیچ پدیده‌ای قابل تشخیص نباشد آناکساگوراس عالم شکل ناگرفته می‌نامد. ممکن است کسی بگوید، برای اینکه عالم‌شکل نایافته‌ای وجود داشته باشد لازم نیست که حتماً هر عنصری یکپارچگی خود را از دست داده و بصورت پاره‌های بینهایت ریزی درآمده و با پاره‌های عناصر دیگر درآمیخته باشد؛ همینقدر کافی‌ست که این عناصر بی‌اینکه خرد شده باشند درکنار یکدیگر گرد آمده باشند. ولی فیلسوف ما در نظریهٔ خود سخت مصر است و میگوید: در آن عالم شکل ناگرفته فقط نوس یکپارچگی داشته و تمام عناصر دیگر چنان پاره پاره و از هم گسسته بوده‌اند که حتی پاره‌ای بس کوچک ازآن عالم هم در خود ذراتی از همه عناصر دیگر داشته است. آخر، او از چه روی به چنین ایدهٔ مشکل و بس پیچیده دست یافته بود؟ چرا او تصور میکرد عالم شکل نایافته اینهمه درهم آمیخته بود که حتی باندازه یک ارزن آن دارای پاره‌هائی از دیگر عناصر بوده است؟ دلیل این امر استنباط ویژه‌ای بود که او از «پیدایش یافتن» داشته است. فرضیهٔ شکل نایافتگی جهان او نتیجهٔ مستقیم همان استنباط بوده است.

اما نظریهٔ آناکساگوراس دربارهٔ پیدایش یافتن چه بوده است؟ او با توجه کردن به جریانهای تولیدی طبیعت مطمئن شده بود **ازهر چیز میتواند چیزهای دیگر حاصل شود**، یعنی مثلا از آهن، هم

میشود چوب ، هم آب ، هم نخود و هم ماست و خلاصه هرچیزی دیگر بدست آید. اطمینان او در این مورد برمبنائی تجربی استوار بود و نه فلسفی. او میگفت: اگر بنا باشد از یک چیز بخصوص ، ماهیتی متضاد و مغایر حاصل آید ، سیاه مثلا از سفید بدست آید ، پس هر چیزی ممکن است. البته عملا هم می‌بینیم که از برفی سپید آبی سیاه پدید میآید. او در مورد تغذیه میگفت: غذائی که میخوریم شامل انواع چیزهائی‌است که بدن خود ما از آنها تشکیل یافته ، یعنی در غذا ذراتی از گوشت ، خون ، و استخوان وجود دارد ، در عمل تغذیه این ذرات به دیگر همنوعان خود که در بدنمان هستند می‌پیوندند یعنی ذرات گوشت به گوشتمان و ذرات استخوان به استخوانهایمان. ولی اگر هر چیزی بتواند از هر چیزی حاصل آید ، جامد از مایع ، سخت از نرم ، سیاه از سپید ، گوشت از نان ، پس در این صورت در هر چیزی باید بهره‌ای از چیزهای دیگر نیز وجود داشته باشد. تفاوت چیزها در اینست که مقدار این بهره‌ها در هر یک فرق میکند. پس نامهای اشیاء گویای فقط یک مطلبند و آن اینکه دریک چیز عنصری بر دیگر عناصر غلبه دارد. در طلا مثلا، یا آنچه را که «طلا» نام نهاده‌ایم هم نقره می‌باید وجود داشته باشد ، هم برف ، هم نان ، هم گوشت و هم هرچیز دیگر ، منتهی مقدار این عناصر «غیر طلائی» کم است تمامی این تودهٔ مخلوط به این جهت طلا نامیده شده چون عنصر طلا از نظر کمّی درآن غلبه دارد.

حال بجاست بپرسیم چطور ممکن است که در شیئی یک عنصر غلبه پیدا میکند و یا با مقداری بیشتر در یک آغشتگی شرکت

می‌جوید؟ تجربه نشان میدهد که تحرك موجود در جریانی که به عنوان پیدایش یافتن مشهور شده است به این امر تحقق میبخشد. بعبارت دیگر جریان عالم طوریست که دائم ذرات همجنس بیکدیگر افزوده میشوند. نتیجه‌ای که میتوانیم بگیریم اینست که عناصر در ابتداء یکپارچه نبوده بلکه کاملا از هم گسسته بوده‌اند و از آنجائیکه در هر چیز بهره‌ای از چیزهای دیگر وجود دارد بنابراین گسستگی عناصر و در هم آمیختگی آنها قبل از جریان پیدایش یافتن وجود داشته است. جریان پیدایش یافتن باعث این میشود پاره‌های یك عنصر هر چه بیشتر گرد هم آید. حال اجازه دهید جهان‌بینی فیلسوف را یك بارهم بطور خلاصه بیان کنیم: عالم در روزگار خیلی گذشته بصورت تودهٔ غبار مانندی بوده که هریك از عناصر متشکلهٔ آن یکپارچگی نداشته بلکه بصورت ذرات بسیار ریزی مخلوط با عناصر مختلف دیگر بوده است. این درهم آمیختگی کامل عناصر باعث میشده که هر بخش آن عالم عیناً شبیه بخش دیگرش باشد. عالم در آن زمان در سکون مطلق بوده و هیچ گونه فعالیتی نداشته است. پس از مدتها ناگهان تحولی رخ میدهد که منجر به جریان پیدایش یافتن میشود و ذرات عناصر همجنس شروع میکنند به گردهم فرا آیند و «شدن» را سبب شوند. پس «شدن» جریانی است در مسیر جدا شدن هر عنصر از آن حالت در آمیختگی کامل با عناصر دیگر. البته هنوز در هرچیز بهره‌ای از چیزهای دیگر هست و این میرساند که درهم آمیختگی قبلی بحدی زیاد بوده است که هنوز پس از گذشت زمان بس طولانی هیچ چیز بصورت خالص در نیامده است. اما چیزها منتظرند با

گذشت زمان از این وضع نامتجانس ومحشور بودن با غیر همجنس خود بیرون آیند بطوریکه سرانجام هر عنصری بتواند فقط با همنوع خودش بسربردوبس. اینکه چقدر وقت لازم است تا این جدائی یا پالودگی کامل صورت بگیرد معلوم نیست. فقط میتوان گفت چون درجهٔ آغشتگی ابتدائی حدی نداشته است بنابراین تجزیه کامل آن نیز بی‌نهایت وقت لازم دارد.

پس از این تصورات بنظر آناکساگوراس چنین میآید که دنیا در آغاز باید چیزی مانند یک تودهٔ غبار مانند متشکل ازذرات بی‌اندازه کوچک درون پرباشد. هر یک از این ذرات با دیگری فرق میکرده و خاصیتی منحصر بفرد داشته است، منتهی همین خاصیت ویژه را نیز باید بصورت نقطه‌های یگانهٔ بی‌شمار و مجتمعی بنظرآورد. ارسطو این نقطه‌ها را همگونه‌ها یا «هومویومره‌ها[1]» نامیده بود و دلیلش هم این بود که آنها را اجزاء متشابه یک چیز میدانست که از نظر کیفی هر یک بتنهائی درست بسان کل آن چیز بود. در اینجا باید باردیگر خاطرنشان کرد که عالم در هم آمیختهٔ ابتدائی که آناکساگوراس بدان اشاره میکند از بی‌نهایت مواد مختلف (یا «تخم چیزها») تشکیل شده است و این اشتباه بزرگی خواهد بود که آن را با عنصر یگانه‌ای که آناکسیمندروس برای هستی فرض کرده بود یکی بدانیم. یکی میگوید سرچشمهٔ همه چیز ماهیتی مطلقاً متجانس و یکتاست و آنرا او «نا مشخص» می‌نامد و دیگری میگوید سرچشمه همهٔ چیزها توده‌ای‌است نامتجانس و درهم آمیخته که درآن بی‌نهایت مواد

Homoeomerai - ۱

مختلف شرکت دارند. البته چه درمورد عالم «نامشخص» آنا کسیمندروس وچه در مورد عالم « شکل نایافتهٔ » ابتدائی آنا کساگوراس میتوان به اظهار نظرهائی پرداخت که در مورد هر دو صدق کند ، و این کاریست که ارسطو میکند ؛ او میگوید هیچ کدام نه میتواند سفید یا سیاه یا خاکستری و یا رنگ دیگری باشد ، هر یک بری از طعم و بوست و نیز از نظر کیفی و کمی بهیچ وجه قابل تشخیص نیست. جنبهٔ تشابه عالم نا مشخص آنا کسیمندروس و مخلوط اولیه آنا کساگوراس به این چند مورد ذکر شده محدود میشود . ولی صرفنظر از این موارد تشابه که منفی هستند آن دو یک اختلاف مهم اساسی باهم دارند، بدین معنی که مخلوط اولیه ترکیبی از مواد یا ماهیتهای گوناگون است در حالیکه «نامشخص» فقط یک عنصر یا ماهیت واحد است . آنا کسا گوراس با ارائه نظریهٔ عالم شکل ناگرفته لااقل یک برتری نسبت به آنا کسیمندروس داشته و آن اینست که دیگر مجبور نبوده است عنصر واحد و خالصی را منبع همه چیزهای گوناگون بداند و پیدایش یافتن را حاصل باشندهای جاویدان بشمار آورد .

آنا کساگوراس میگوید از همان ابتداء نیز عناصر متعدد و گوناگونی وجود داشته است منتها در مورد یکی از این عناصرمجبور بوده که امتیاز خاصی قائل شود ، و بگویدنوس همیشه برکناراز آغشتگی با عناصر دیگر بوده است. حتی در همان زمان هم که مواد با هم در امتزاجی کامل بسر می‌بردند باز هم یکه و تنها بوده ودرآن آغشتگی شرکت نداشته است . چون اگر حتی با یک عنصر دیگرهم در آمیخته بود میباید در هر چیز دیگر نیز ، بصورت پارهٔ بی‌نهایت

کوچکی هم شده ساوی گزیده باشد . این امتیاز از نظر منطقی مشکوك بنظر میرسد ، بخصوص وقتی که طبیعت مادی **نوس** را که تشریحش کردیم مورد توجه قرار میدهیم . چنین امتیازی جنبهٔ اسطورهای به **نوس** میدهد و آنرا عنصری خود کامه معرفی میکند، بهرحال آنا کساـ گوراس کاملا ضروری میبیند که چنین وجه امتیازی را برای **نوس** قائل شود زیرا این امر به او کمك میکند تا به توجیه مسائل دیگر بپردازد . **نوس** برای آنا کسا گوراس همان چیزیاست که «روح»، «خرد»، «جان»، «روان » و «عقل » برای ما میباشد . اما **نوس** نیز مانند سایر عناصر میتواند به پارههای کوچکتری تقسیم شود ، منتهی این تقسیم پذیری فقط به توسط خود او میتواند صورت بگیرد وهیچ عنصر دیگری نیست که قادر باشد تقسیمش کند . با تقسیم شدن **نوس** تغییری در ماهیت و مقدار کلی آن پدید نمیآید . آنچه در حال حاضر روح یا جان در تمامی دنیا ، در حیوانات گیاهانوآدمیان میباشد همان چیزیست که هزار سال پیش بوده است ، منتهی باید در نظر داشت که پارههای **نوس** گاهی خود را به تودههای بزرگی از ماده و گاهی به تکههای کوچکتری میآویزد. نکتهٔ دیگر آنکه روح هرگز با چیزی ممزوج نمیشود بلکه به ارادهٔ خود چنگ در عنصر یا تودهای بیگانه میافکند و آنرا بزیر فرمان خود میکشد و به اینجا و آنجا میکشاند. روح تنها بودهایست که میتواند خود را بحرکت درآورد و سایر عناصر را نیز بجنباند. همهٔ عناصر تحت اختیار اویند و بهر جا که اوبخواهد رانده میشوند. ولی او آنهارا به کجا میراند؟

بعبارت دیگر ، آیا حرکت دارای جهتی هست که بتوان تشخیص داد؟ آیا اعمال **نوس** از روی انگیزه‌های بی‌هدفانه صورت میگرد ؟ بعبارت دیگر ، آیا حرکت دارای نظم و ترتیبی هست یا نه؟ در اینجاست که برای یافتن جواب مجبوریم قدم‌رنجه کنیم و وارد مقدسترین حیطهٔ اندیشه های آناکساگوراس شویم .

۱۷

عالم درهم آمیخته و شکل نایافتهٔ ابتدائی چطور شد که بخود شکل گرفت و بصورت کنونی درآمد بطوریکه در آن شبی است و روزی و فصلی و قوانینی و پدیده‌های زیبای گونه گونی؟ اینهمه تنوعات بی‌اینکه عامل یا نیروئی جدید برعالم اولیه اضافه شود چگونه پدید آمد؟ بعبارت دیگر عالم شکل ناگرفته چگونه میتوانسته کائنات یا سپهر کنونی بشود؟ علت این امر فقط حرکت میتواند باشد و بس، آنهم حرکتی مشخص که با خردمندی طرح‌ریزی شده باشد. تنها از عهدهٔ **نوس** برمیآید که چنین حرکتی را بجریان بیاندازد، آنچه در پایان حاصل خواهد شد، بیرون آمدن کامل جهان از آن حالت آغشتگی‌است. سرانجام پاره‌های همجنس بهم دیگر خواهند پیوست، اگر فرجامی این چنین هنوز حاصل نشده است دلیلش اینست که آغشتگی و درهم آشفتگی ابتدائی به درجهٔ بی‌نهایت میرسیده. برای اینکه عالم بعلت وجود حرکت بوضعی کاملا معکوس از آنچه در ابتداء بوده است در آید زمان بس زیادی لازم است، چنین وضعی

نمیتواند بطور ناگهانی بوسیله یک نیروی جادوئی افسانه‌ای حاصل شود. وقتی روزی، در فاصله زمانی بسیار بعید، چنین فرجامی حاصل گشت، یعنی اینکه تمام پاره‌های همجنس بهم پیوستند و جوهرهای نخستین از حالت پاره‌پاره بودن بیرون آمدند و هریک یکپارچگی حاصل کردند، وقتی که هر ذرهٔ کوچک، همجنس خود را یافت و از سرگشتگی و دربدری بیرون آمد، وقتیکه پس از قهر و جدائی‌طولانی، آشتی در جهان برقرارگشت و دیگر ذره‌ای باقی نماند که همچو یک تبعیدی درمیان چیزهای نا مأنوس و بیگانه بسر برد ـ آنگاه **نوس** هم از اینکه خود را به اندازه‌های کوچک و بزرگ قطعه‌قطعه کند و بصورت روح نباتات و جانوران و یا هر چیز دیگر در جهان پرسه بزند و یا در میان چیزهای بیگانه مأوی گزیند باز خواهد ایستاد و به همین که میتواند جنبشی در خود داشته باشد بسنده خواهد کرد. نیل کامل به چنین هدفی هنوز وقت زیاد میخواهد ولی مسلماً باگذشت هر لحظه‌ای داریم بدان نزدیکتر میشویم، دلیلش هم اینست که **نوس** چنان حرکتی را بجریان انداخته که باکارآئی شگفت‌انگیزی قادر خواهد بود عالم را به مرحلهٔ غائی برساند. زیرا یکی از خصوصیات بارزحرکتی که **نوس** در جهان بجریان انداخته مارپیچی بودن آن است. این حرکت در نقطه‌ای نا معلوم از عالم شکل ناگرفتهٔ ابتدائی بصورت گردش دورانی کوچکی شروع شده و دائم در مدارهای بزرگتری ادامه یافته و گسترش آن به گونه‌ای بوده که شامل همهٔ اجزاء ممکنهٔ هستی شده است؛ با نیروی گریزاز مرکزی که داشته، باعث شده است که همپاره‌ها شروع به پیوستن به یکدیگر کنند. اما باید

در نظر داشت که بوندهها از نظر خصوصیات کلی به دستههای مختلفی تقسیم میشوند ، مثلا آنهائی که غلیظند ، آنهائی که رقیقند ، آنهائی که تیرهاند ، آنهائی که روشنند ، آنهائی که نمناکند . تازه همین دستهها میتوانند در دو گروه کلیتر طبقهبندی شوند که یکی را اتر میتوان خواند و دیگری را آئر. اتر شامل هرآنچه که گرم یا روشن و یا رقیق است میشود و آئر شامل هرآنچه که تیره ، سرد ، سنگین و یا جامد. چرخش جهانی باعث میشود که از همه زودتر آئر و اتر از هم تفکیک شوند و بدنبال آن دستههای مختلف. برای اینکه تصویری از چرخش جهانی در ذهن مجسم کنیم بهتر است به دریاچهای فکر کنیم که در قسمتی از آن ناگهان گردابی پدید میآید ، شکل قیفی این گرداب نتیجهٔ حرکت دورانی شدیدی است که بطور مارپیچ در ناحیهای عمیق با شعاعی اندك آغاز میشود وحلقههای مارپیچ هرچه بالاترمیآیند شعاع بیشتری پیدا میکنند وحرکت کندتری . در یك چنین وضعی ذرات سنگین بسوی مرکز رانده وفشرده میشوند. چرخش موجود در عالم نیز همینگونه است. یعنی در درون حرکتی تنورهای اجزاء ابری شکل ، سنگین ، نمناك تجمع حاصل میکنند و در بیرونش مواد اتری ، سبك و لطیف. ادامهٔ چنین جریانی باعث میشود که مواد اتری تفکیك شوند. از مواد آئری درونی ابتداء آب جدا میشود ، و بعد ، از آب مواد خاکی ، آنگاه ، از مواد خاکی ، به کمك سرمای خوفناکی که مستولی است اجزاء سنگی یا معدنی. ولی گاه و بیگاه برخی از مواد سنگی بعلت قدرت عظیم چرخش کنده شده و به حیطهٔ بسیار گرم و فروزان اترافکنده میشوند . در آنجا مادهٔ

آتشناك آنها را می‌گدازد و ضمن اینکه در گردش دایره‌ای خود می‌چرخاند باعث میشود که آنها از خود نور ساطع کنند. بصورت خورشید و کواکب اکنون آنها زمین تاریك و سرد را روشن کرده و گرم میکنند. چنین نظریه‌ای از تهور و سادگی پرشکوهی برخوردار است. آناکساگوراس براساس اتفاقی مکانیکی که در گذشته روی داده است سعی میکند وضعیت عالم کنونی را تشریح کند و فرجامی که این اتفاق ببار خواهد آورد پیش‌بینی کند، در حالیکه عده‌ای فیلسوف را متهم میکنند که او ابتداء به هدفی غائی برای جهان اعتقاد داشته است و سعی کرده وضعیت گذشته و حال جهان را براساس چنین هدفی توجیه کند و این درست مثل آنست که ادعا شود او نیروئی ربانی را دست اندرکار سازمان بخشیدن به عالم میدانسته است. چنین تهمتی در مورد او اصلا وارد نیست. عظمت و شکوه‌نظریهٔ او در اینست که عالم را بعلت وجود یك حرکت دورانی دستخوش تغییر و تحول میداند و بدینسان «شدن» را تصدیق و توجیه میکند در حالیکه پارمنیدس برهستی واقعی طوری نگریسته بود که گوئی کرهٔ بی‌تحرك و مرده‌ای بود. همینکه دایرهٔ آناکساگوراس به جنبش در می‌آید، همینکه **نوس** آنرا بچرخش در میاورد، دیگر تمام نظم و قانون و همهٔ زیبائی جهان نتایج طبیعی همان انگیزهٔ نخستین برای حرکت کردن است. چه بیعدالتی بزرگی نسبت به آناکساگوراس روا میداریم وقتی از **نوس** بعنوان یك خدای مصنوعی که دست‌اندرکار عملی کردن منظوری نهائی برای عالم است، یادمیکنیم. برعکس، آناکساگوراس خیلی خوب میتوانسته همچوکانت باکلمات

پرآب و تابی همهٔ مداخله‌های اسطوره‌ای و یا معجزه‌آسا را در بوجود آمدن نظام جهان رد کند و امتیاز چنین کاری را بخود اختصاص دهد. شکوه اندیشهٔ آناکساگوراس در اینست که توجیه میکند چگونه‌تمام شگفتیهای عالم کنونی و تمام نظم و ترتیب افلاك و مدارهای سیاره‌ها بعلت یک حرکت کاملا مکانیکی وساده میتوانند بوجود آمده باشند، حرکتی که گوئی بجزیک پدیدهٔ ریاضی متحرك چیز دیگری نبوده و نیست. آناکساگوراس بجای اینکه در بوجود آمدن اینهه شگفتی دست خدائی ماشینی را دخیل بداند ، نوعی حرکت نوسانی را مؤثر دیده است که پس از شروع آن میتوان پیش‌بینی کرد چه کارها صورت خواهد داد و چه نتایجی ببار خواهد آورد ، نتایجی که با خردمندانه‌ترین نوع حسابگریها و دقیقترین نیتهای مدبرانه برابری خواهد کرد ـ بی‌اینکه هیچ یک از آنها باشد. در مورد این نظریهٔ آناکساگوراس ، کانت گفته است: « خوشحالم از اینکه نظام کاملی را میتوانم در نظر مجسم کنم که بی‌نیاز از هر افسانهٔ موهومی ، فقط بصرف انگیزهٔ قوانین معین حرکت، قادر به‌آفرینش خود است ، چیزی که شبیه نظام جهانی کنونی ماست. بطوریکه اغلب فکر میکنم نکند نظام فعلی اصلا همان باشد. تصور میکنم آدمی ، بی‌اینکه ادعای گستاخانه‌ای کرده باشد ، بتواند در این مورد بگوید : همه مواد لازم را در اختیارم گذارید تا ببینید که قادر خواهم بود با آن‌دنیائی بسازم !»

۱۸

در هرحال ، حتی اگر درك درستی هم از مخلوط ابتدائی حاصل کرده باشیم ، باز هم در مورد طرح کلی آفرینش جهان دچار شك و تردید خواهیم شد که در اصل مربوط به جنبهٔمکانیکی آفرینش میشود. گیریم که روح یا عقل یا روان در نقطه‌ای دلخواه باعث شروع حرکت دورانی شود ـ باوجود این ادامه چنین حرکتی را به آسانی تصور نمیتوان کرد ، مخصوصاً وقتی که نهایتی نداشته باشد ـ وسرانجام هریك از ذرات موجود را به دوران وادارد. حدسی که درنخستین وهله میتوان زد اینست که فشار وارده از طرف مابقی موادی که هنوز بطور نامنظم و درهم هستند عرصه را برچرخش کوچکی که تازه شروع شده تنگ کرده وآنرا ازکار خواهد انداخت. ازآنجائیکه این وضع روی نمی‌دهد ، لذا باید قبل از هر چیز دیگر اینطور فرض کنیم که **نوس** بطور ناگهانی و با نیروی خوفناکی شروع بکار میکند و تنوره زنان آنچنان گردش عظیم و مهیبی را بوجود می‌آورد که توانائی تکان دادن همه عالم را دارد. دموکریتوس ، نیز ، آنرا همینگونه توصیف

کرده است. برای اینکه چنین گردشی بوسیله بار سنگین تمام دنیای بی‌کران که برآن قرار دارد متوقف نشود میباید بی‌اندازه قوی یا به تعبیری دیگر بی‌اندازه سریع باشد ، زیرا قدرت در بدو امر فقط به‌صورت سرعت است که میتواند خودنمائی بکند. هرچه حلقه‌های تو درتو گسترش می‌یابند ، سرعت حرکت نیز احتمالا کمتر میشود . موقعیکه حرکت بالاخره به انتهای جهان لایتناهی رسید گردشی بی‌اندازه کند خواهد داشت. برعکس ، اگر بنا باشد حرکت را بی‌اندازه عظیم تصور کنیم ، یعنی بی‌اندازه سریع ، ـ ما مجبوریم که حرکت اولیه را اینطور تصور کنیم ـ درآنصورت دایرهٔ نخستین می‌باید بی‌اندازه کوچک بوده باشد. با توجه به همین موضوع نتیجه میگیریم که ابتداء نقطه‌ای بس کوچک با کمی محتوای مادی شروع بگردیدن بدور خود کرده است. ولی آخر نقطه‌ای با یک چنین چرخش چگونه میتواند مسبب گسترش حرکت وسرایت‌آن به عناصر دیگر شود؟ آدمی‌براحتی میتواند تصورکند که ذرات تودهٔ اولیه هریک بتنهائی دور خود در حال چرخیدن باشند ، چنین وضعی به هیچ وجه باعث نخواهد شد تمامی توده یکجا به تکان آید و اجزاء آن تجزیه شود. اما اگر ذره مادی بی‌نهایت کوچکی که **نوس** بزیر فرمان‌خود کشیده وآنرا بچرخیدن واداشته است در حیطه‌ای وسیعتر از حجم خود ذرهٔ به گردش درآمده باشد همین کافی خواهد بود که ذرات دیگر عالم شکل ناگرفته نیز تحت‌تأثیر قرار گرفته ، بسوی درون کشیده شوند و سپس بعلت قوهٔ گریز از مرکز ، ذرات سبکتر جدا گشته به خارج حلقهٔ دورانی پرتاب گردند. چنین برانگیختگی و تکانی در عالم باعث میشود که

اول از همه توده‌های آثری و اثری از هم دیگر تفکیک شوند. همانگونه که سرآغاز حرکت به اختیار **نوس** صورت میگرد، تعیین کیفیت و چگونگی آن نیز با **نوس** است. چنانچه ذکر شد، دایرهٔ جنبش نخستین شعاعی بیشتر از یک نقطه داشته است.

۱۹

در اینجا ممکن است سئوال کنیم ، آخر ، **نوس** به چه منظوری بطور دلخواه ذره ای مادی را از میان تودهٔ عظیم ذرات انتخاب میکند وآنرا به پیچ خوردن در یک رقص دورانی وامیدارد. و چرا چنین نیتی را زودتر بمورد اجرا نگذاشته بوده است! در این مورد آناکساگوراس خواهد گفت : « **نوس** هر وقت مایل باشد کاری را انجام میدهد ، حق انتخاب با اوست ؛ او فقط بخود وابسته است ، درحالیکه نقش همهٔ چیزهای دیگر بوسیله چیزی خارج از وجود خودشان تعیین میگردد. **نوس** نه وظیفه‌ای ونه تعهدی دارد که مجبور باشد انجامش دهد. او هرچه‌خواسته‌اش باشد انجام میدهد ، بنابراین اگر حرکتی را سبب میشود و یا هدفی برای خود تعیین میکند منظورش فقط...» کامل کردن این جمله مشکل است . هراکلیتوس اینکار را کرده و گفته بود ، «...بازیست»

بنظرم چنین میرسد که حل نهائی یا آخرین جواب همین باشد که همواره میخواسته است برلبهای یونانیان جاری شود. روح یا **نوس**

که آناکساگوراس از آن یاد میکند همچو یک هنرمند خلاق با نبوغی خارق‌العاده از ساده‌ترین امکانات و خامترین مواد عالیترین وستایش‌انگیزترین پدیده‌ها و مدارات را میسازد. او که خود را مواجه با پدیده‌های هنری فراوان سپهر گردون میدیده است، گوئی میخواسته اشاره‌ای هم به فیدیاس[۱] هنرمند بزرگ زمانه که معبد عظیم پارتنون[۲] را تزئین کرده بود بکند و بگوید که کار فیدیاس ویا پدیده‌های هنری جهان مبین یک نکته‌اند، و آن اینکه، «پیدایش یافتن پدیده‌ای اخلاقی نیست بلکه هنری‌است.» ارسطو از قول دیگران گزارش میدهد که آناکساگوراس به این سئوال که چرا زندگی‌آدمی برایش دارای ارزش است چنین جواب میدهد: «برای اینکه بمن امکان میدهد که آسمان و تمام نظم فلک گردون را مشاهده کنم.» او نسبت به اشیاء مادی همان احترامی را قائل میشد و همان خضوع مرموزی را داشت که ما در برابر معبدی کهن در خودحس میکنیم. مکتبی که او بوجود آورد باعث شد که آزاداندیشان آتن به گرد هم جمع شوند و با دلبستگی تمام به یاری یکدیگر شتابند و بدین ترتیب خود را از شر اوباش تهی فکر در امان دارند. پیروان آناکساگوراس همگی از میان آزاده‌ترین و بلند پایه‌ترین افراد جامعه آتن برخاسته بودند و این عده از میتولوژی متداول آن زمان فقط بعنوان زبانی سمبولیک استفاده میکردند و بس. در بین آنها، همهٔ افسانه‌ها و همه خدایان، همهٔ قهرمانان بمنزلهٔ علائمی محسوب میشدند که بکار تفسیر طبیعت میخوردند. گه‌گاه چنین اتفاق می‌افتاد که فکر جدیدی

Phidias - ۱ Parthenon - ۲

از میان این انجمن آزاد اندیشان والا به بیرون راه میافت و در مردم تأثیر عظیمی میکرد و آنها را تکان میداد. یکی از مردان بزرگ آن دوره اوریپدس[1] بود که همواره با تهوری بی‌مانند در زیر نقاب تراژدی مسائل مهمی را مطرح میساخت که بسان تیر در احساسات و فکر توده‌های مردم نفوذ میکرد بطوریکه برایشان امکان نداشت خود را خلاص و آسوده کنند، مگر اینکه آن مسائل مهم را به ابتذال و مسخرگی بکشانند و از آنها تعبیری ابلهانه بکنند.

اما بزرگترین پیرو آناکساگوراس پریکلس[2]، تواناترین و با ارزشترین مرد روی زمین بود. دربارهٔ او افلاطون اذعان دارد که فلسفهٔ آناکساگوراس باعث شد که نبوغش به اوج عظمت برسد ومنشاء خدمتی ستایش‌انگیز بشود. هنگامیکه او در برابر مردم ظاهر میشد تا سخنانی برزبان راند ، چنان وقار شکوهمند و عدم تزلزلی داشت که گوئی مجسمهٔ از مرمر تراشیدهٔ یکی از خدایان کوه المپوس بود که میخواست بحرف در آید. سیمای او آرامشی سحرانگیز داشت و تغییر حالتی در آن مشاهده نمیشد ، تبسمی برلب نداشت و در تنپوشی که بدور خود پیچیده بود کاملا بی‌حرکت می‌نمود. آنگاه شروع بسخن گفتن میکرد و با صدائی رسا مردم را مخاطب قرار میداد. با شیوهٔ مخصوصی که داشت تندرآسا میخروشید و میدرخشید و درهم میکوفت و می‌رهانید و سپس چنان تسلطی از خود نشان میداد که یادآور نظم افلاك بود. با دیدن او و شنیدن سخنانش آدمی **نوس** را در نظر مجسم میکرد که برای خود زیباترین و با ارزشترین کاخ را بنا

Pericles - ۲ Euripedes - ۱

کرده باشد. با دیدن او بود که آدمی میتوانست پی به‌نیروی روحی جاویدان برد که عالم را بجنبش واداشته، چیزها را از هم متمایز گردانیده، به آنها نظم بخشیده و هرگاه که خواسته طرحی نو در انداخته. خود آناکساگوراس یکبار گفته بود که آدمی عاقلترین همه موجودات است و بیش از هر موجود دیگری برای انجام‌دادن خواستهٔ **نوس** تلاش میکند و این بسبب دستهایش یعنی دو عضو تحسین انگیزی‌است که دارد. بهمین جهت او چنین نتیجه گرفته بود که **نوس** هرچه با اندازه و مقدار زیادتری بتواند جسمی مادی را اشغال کند بهتر میتواند از آن جسم بمنظور عملی کردن قصدش استفاده کند. بعبارت دیگر **نوس** زیباترین و مفیدترین اعضاء را موقعی میسازد که با کیفیت یا مقداری بیشتر حضور داشته باشد. و همانگونه که معجزه آساترین و مدبرانه‌ترین عمل **نوس** می‌باید این بوده باشد که حرکت نخستین را بکار اندازد و تا قبل از آغاز چرخش نخستین روح هنوز منقسم نشده و یکپارچگی کامل میداشته، تأثیر سخنرانی پریکلس نیز برای آناکساگوراس که به اوگوش میداده باید اغلب بنظرش بسان چرخش نخستین میرسیده است. او در اینجا نیز چنین احساس میکرد که فکری تنوره کشان با نظم، ولی نیروئی خوفناك بجریان افتاده است که با حرکت مارپیچی و گسترش خود کم کم شروع به تسخیر کردن همه کرده، ابتداء کسانی را که در نزدیکی هستند و سپس آنانی را که دورترند. او واقعاً حق داشت در مورد شاگرد والای خود چنین تصوری را بکند، زیرا سرانجام پریکلس بود که توانست چنان نظم و انضباط با شکوهی در میان ملتش برقرار کند که وجه امتیاز آنان نسبت به سایر اقوام گردد.

برای فیلسوفان بعدی دوران باستان طریقی که آناکساگوراس از **نوس** استفاده کرده بود تا جهان را تفسیر کند عجیب و حتی گاهی غیرقابل بخشش می‌نمود. آنها چنین گمان میبردند که او وسیلهٔ بس مؤثری پیدا کرده ولی آنرا درست درك نکرده است، بهمین دلیل آنها میکوشیدندآنچه را که کاشف اصلی متوجه نبوده جبران کنند. بعبارت دیگر آنها غافل از این بودند که مفهوم خودداری و یا عدم دخالت فیلسوف را در هر امری بفهمند، خودداری فیلسوف نتیجهٔ شیوهٔ منزه علمی او بود، شیوه‌ای که در تمام موارد و مهمتر از هر چیز دیگر میپرسد **چگونه** چیزی پیدایش می‌یابد، نه اینکه برای چه منظوری چیزی پیدایش می‌یابد. آناکساگوراس **نوس** را به این منظور بمیان نکشانده بود تا به این سئوال پاسخ دهد که «چگونه حرکت بوجود آمد» یا «ازچه روی حرکتهائی معمولی وجود دارد.» باوجود این افلاطون اعتراض میکند که او می‌باید نشان میداده که هر چیزی بنوبه و در جای خود به زیباترین و بهترین و مفیدترین وضعی تعبیه شده است. ولی آناکساگوراس دنیا را بهیچ وجه بصورت کاملترین شکل نمیدانسته و دلیلی هم نمیدیده که آنرا کامل تصور کند، زیرا او میدید هر چیزی میتواند از چیزی دیگر پدید آید. او تجزیه عناصر را بتوسط **نوس** کامل شده نمی‌پنداشت بلکه آنرا ناقص میدانست، برای او هنوز هیچ چیز کاملا پالوده‌ای وجود نداشت و این موضوع چه در مورد فردفرد موجودات و چه در مورد سایر پدیده‌های عالم کاملا صدق میکرد. همینقدر برای او کافی بود که به جنبشی پی‌برده که قادر است باتداوم عملی که دارد در عالمی کاملا آشفته و در هم

ریخته نظم آشکاری بوجود آورد. او در ضمن نیک مواظب بوده که دلیلی برای وجود حرکت نتراشد و هدفی ذاتی به **نوس** نسبت ندهد. چه اگر بنا میشد **نوس** به وسیلهٔ حرکت منظوری را عملی کند که برای طبیعت خودش ضرورت پیدا میکرده ، درآن صورت جنبش نخستین نمیتوانسته بطور دلخواه و از روی انتخابی آزاد صورت گرفته باشد. و نیز نمی‌توانستیم بپذیریم که عالم میتوانسته برای مدتی‌عاری از حرکت و با وضعی درهم آمیخته و شکل نایافته بسربرده باشد ، دلیلش هم‌اینست که چون **نوس** ازلی‌است اگر هدفی میداشته می‌باید آن هدف نیز ازلی بوده باشد. آناکساگوراس همواره با اعتقادی راسخ به‌این موضوع اشاره کرده که روح یا خرد درمورد اعمالش از آزادی و اختیار کاملی برخوردار است. تمام کارهایش ، مانند جنبش نخستین «بدلخواه خودش» صورت میگیرد ، در حالیکه مابقی جهان خود اختیاری نداشته و تحت‌تأثیر نیروئی خارجی قرار دارند - نیروئی که در واقع، مکانیکی‌است. آناکساگوراس میخواهد بما بگوید که نظم و کارآئی چیزها میتواند فقط نتیجهٔ مستقیم یک حرکت ساده مکانیکی باشد. و برای اینکه چنین حرکتی را عرضه کند و برای اینکه برجمود و سکون مرگ‌آسای آغشتگی و شکل نایافتگی غلبه پیدا کند قبول کرده بود که عامل و یا عنصری بنام **نوس** وجود دارد که فقط بخودش وابسته است و این عنصر در روزگار گذشته تکان و یاحرکتی در جهان بوجود آورده که هنوز هم ادامه دارد و سبب دگرگونیهای فعلی شده. برای آناکساگوراس خصوصیت چنین حرکتی از اینرو دارای ارزش است که در بوجودآمدن آن هوسی بیش دخالت نداشته و تحت هیچ جبر و علتی بوجود نیامده.

پایان